


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE



3 1761 01886709 3



Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

REVUE

MAINE DE BIRAN

REVUE DE LA LITTÉRATURE FRANÇAISE

Publiée par la Société des Études Françaises

à Paris, chez M. L. L.

PARIS, 1900

Imprimerie de la Société des Études Françaises

1900

REVUE DE LA LITTÉRATURE FRANÇAISE

PARIS, 1900

Imprimerie de la Société des Études Françaises

à Paris, chez M. L. L.

1900

1900

REVUE DE LA LITTÉRATURE FRANÇAISE

PARIS, 1900

Imprimerie de la Société des Études Françaises

à Paris, chez M. L. L.

ŒUVRES
DE
MAINE DE BIRAN

ACCOMPAGNÉES DE NOTES ET D'APPENDICES
PUBLIÉES AVEC LE CONCOURS DE L'INSTITUT DE FRANCE
(Fondation Debrousse et Gas)

PAR

PIERRE TISSERAND

Docteur ès lettres, Agrégé de Philosophie

TOME III

MÉMOIRE SUR LA DÉCOMPOSITION
DE LA PENSÉE

PREMIÈRE SECTION

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1924

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation
réservés pour tous pays.

INTRODUCTION DE L'ÉDITEUR

NOTE SUR LES RAPPORTS DE L'IDÉOLOGIE ET DES MATHÉMATIQUES

C'est pendant le séjour que Maine de Biran fit à Paris, à la fin de l'année 1802, par conséquent après le couronnement de son second *Mémoire sur l'Habitude*, que se nouèrent entre Cabanis et lui ces liens d'amitié que le temps ne fit que fortifier et qui durèrent jusqu'à sa mort. Cabanis avait hérité, de Mme Helvétius, avec l'abbé de la Roche, la jouissance de sa maison d'Auteuil, et toute l'élite intellectuelle du temps, ou, selon le mot de Garat, « les Etats généraux de l'esprit humain » continuait à s'y réunir. Ce fut une bonne fortune, pour Maine de Biran, d'y être admis, et si l'on en juge par le ton affectueux des lettres que Cabanis lui adressait, après son

(1) Une lettre de Cabanis du 19 thermidor an XI, qui commence ainsi : « Mon excellent camarade, et j'ose dire, ami », se termine par ces mots de chaude affection : « Si vous voyez Berrut, rappelez-moi, je vous prie, à son amitié ; veuillez aussi m'accorder la vôtre, je la mérite, mon cher camarade, par les sentiments de haute estime, et par le profond attrait de cœur que vous m'avez inspirés » (Correspondance inédite de Cabanis et de Maine de Biran). Genève.

retour à Grateloup, le jeune lauréat de l'Institut dut produire, sur « les philosophes » d'Auteuil, la plus favorable impression. Cabanis, à qui les sciences mathématiques étaient beaucoup moins familières que la physiologie et la médecine, fut frappé par la sûreté et l'étendue de ses connaissances dans les sciences exactes ; et peut-être est-ce sur sa demande, que Maine de Biran rédigea pour lui, à Grateloup, la *Note sur les Rapports de l'Idéologie et des Mathématiques* que Cabanis utilisa ensuite, dans un rapport qu'il fit à l'Institut sur cette question.

Maine de Biran manifesta toujours un goût très vif pour les mathématiques. Il connaissait les travaux les plus approfondis des mathématiciens du ^{xvii}^e et du ^{xviii}^e siècle. On trouve, à chaque instant, dans les manuscrits de cette époque, des pages couvertes de signes algébriques et de figures. Sa compétence dans cette science était si bien reconnue, que son ami Van Hulthem, ayant lu dans un journal qu'une chaire de mathématiques était vacante à Versailles, y songea pour lui et l'engagea à adresser aussitôt une demande au jury central d'Instruction publique du département. « Vos amis Cabanis, ajoutait-il, Destutt, Degérando, Beyts et moi devraient écrire également ; ces témoignages suffiraient, à ce que je pense, pour vous procurer la place » (1). Cabanis, de son côté, lui écrit, le 19 thermidor an XI (1803) : « Votre ami Van Hulthem aurait voulu que vous demandassiez la chaire de mathématiques qui vaquait à Versailles et il vous avait écrit pour cela. Il n'y a point de doute que les Inspecteurs de l'Instruction publique ne soient très disposés à vous proposer pour quelque place ; mais nous voudrions bien que cela ne fût pas trop loin de Paris ; nous avons besoin de conserver l'espérance de vous y voir » (2). Est-ce que Maine de Biran, suivant le conseil de son ami, adressa une demande au jury, ou sa demande parvint-elle trop tard à sa destination, ou encore lui préféra-t-on un can-

(1) Correspondance inédite de Van Hulthem et de Maine de Biran (le 44 frimaire, an XI). Genève.

(2) Correspondance inédite de Cabanis et de Maine de Biran (Genève).

didat ayant pris part au Concours que l'on avait institué à cette occasion ? Ce qui est certain, c'est que Maine de Biran ne fut pas nommé et nous savons que le fait de n'avoir occupé aucune fonction dans l'Université fut un obstacle, en 1808, à sa nomination de Recteur. Que serait-il arrivé, si, au lieu d'être détourné de sa vocation naturelle vers les fonctions administratives et politiques, Maine de Biran avait, comme son ami Ampère, comme Biot, que Van Hulthem lui cite comme exemple, occupé un poste dans l'Université ? ; il est permis de penser, qu'au lieu de se disperser, comme il le fit, notamment à partir de 1807, il eût consacré la meilleure partie de son temps à la méditation et nous eût laissé de sa pensée philosophique un monument définitif. Cabanis fut ravi de la note qu'il lui avait adressée sur les *Rapports de l'Idéologie et des Mathématiques*. « Si vous avez fait, lui écrit-il dans la lettre citée plus haut, quelque autre chose sur le sujet, que vous avez traité d'une manière si supérieure, dans la note dont je vous suis redevable, vous m'obligeriez sensiblement de me l'envoyer. Je patauge dans le compte rendu qu'on me demande, et j'aurai bien de la peine à m'en tirer, je prendrai le parti d'y fondre, ou plutôt d'y copier votre note. Si vous y avez fait quelque changement, ayez la bonté de m'en faire part, je ferai en sorte que votre travail concoure à l'utilité de cette science que vous êtes destiné à faire marcher en avant, et qui, malgré la guerre ouverte qu'on lui a déclarée, s'introduit de plus en plus chaque jour dans toutes les parties des travaux de l'esprit humain ». Trois ans plus tard, le 20 août 1806, Cabanis l'engage à reprendre ses anciens travaux « sur la réforme de quelques parties de la langue géométrique et par conséquent des idées elles-mêmes qui s'y rapportent ». « Il me semble, ajoute-t-il, que ce transport de l'idéologie dans la géométrie est devenu indispensable, et que personne n'est en état de l'exécuter comme vous ». Le 8 avril 1807 il revient et insiste sur la même idée. « Je ne cesserai de vous répéter que le travail sur le métaphysisme et la langue de la géométrie et du calcul serait aujourd'hui le plus

utile de tous ceux que vous êtes si capable d'exécuter. Je vous y ramènerai dans toute occasion ».

Ces textes sont une preuve suffisante que Cabanis a eu entre les mains la note de Maine de Biran, dès l'année 1803. Le manuscrit que nous possédons est celui-là même qui fut envoyé à Cabanis, comme le prouve cette note écrite de la main même de celui-ci, sur la première page : « Tout ce paragraphe XXIX est encore, comme le précédent, la copie d'un mémoire sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques, qui nous a été envoyé par un idéologue qui est en même temps un géomètre distingué, mais qui n'appartient à l'Institut que par les prix remportés ». Il n'est pas douteux qu'il ne peut être question, ici, que des prix remportés par les deux *Mémoires sur l'Habitude*, la mention honorable obtenue par le premier étant assimilée à un prix. La lettre de Cabanis du 19 thermidor an XI, nous interdit toute autre supposition. A quoi correspond au juste ce paragraphe XXIX dont parle Cabanis ? il nous a été impossible de le savoir, n'ayant trouvé aucune trace, dans les recueils imprimés de l'Institut, du compte rendu de Cabanis.

La note de Maine de Biran se divise en deux parties.

Dans la première, il établit une comparaison entre les deux sciences. Les mathématiques pures ou appliquées ont toujours été, selon lui, indépendantes dans leurs progrès des diverses branches de la *philosophie*. Tandis que la métaphysique fait de vains efforts pour pénétrer dans la région des essences et ne réussit qu'à enfoncer notre esprit dans les ténèbres, les mathématiques, empruntant la matière de leurs idées aux perceptions les plus claires et les plus distinctes, propagent la lumière et brillent d'un éclat de plus en plus vif. La divergence dans les méthodes, comme la différence des résultats obtenus frappèrent tous les bons esprits, et causèrent le discrédit d'une science qui, abandonnant le terrain solide de l'expérience, se perd dans des rêveries abstraites et vagues. Du moment qu'on ne peut rien connaître hors de la nature, et que la nature elle-même est connue par les sens, il apparut que le seul objet légitime de la philosophie était de montrer comment toutes

nos connaissances et nos facultés intellectuelles dérivent des sens. L'idéologie est née d'une sorte de réaction des esprits philosophiques, pour se mettre en équilibre avec l'esprit qui inspirait les sciences de la nature, car Maine de Biran reconnaît que l'influence du progrès de la géométrie sur les commencements de l'analyse philosophique ne fut pas directe, mais qu'elle s'exerça par l'intermédiaire de la physique.

L'opposition entre les mathématiques et la métaphysique explique, dit Maine de Biran, l'insuccès des métaphysiciens en géométrie et des géomètres en métaphysique. Affirmation audacieuse, et qui nous paraît en contradiction flagrante avec l'histoire de ces deux sciences ! Mais la véritable philosophie n'est en aucune manière incompatible avec la géométrie, et l'union de ces deux sciences fortifierait chacune d'elles. L'éloignement de fait qui subsiste entre elles s'explique par plusieurs raisons.

D'abord, elles diffèrent par la nature de leur objet. La géométrie entraîne l'esprit de l'homme au dehors, bien que l'objet sur lequel elle porte soit dépouillé de toutes qualités ; mais les figures n'en sont pas moins objet de perception ; cela est vrai des formules algébriques elles-mêmes. D'autre part l'analogie des signes correspond exactement à l'homogénéité des idées ; et, dans ses déductions, l'esprit se repose, dans les habitudes mécaniques du calcul, de la difficulté qu'il éprouverait à concevoir en même temps les représentations. L'objet de l'idéologie est au contraire intérieur et infiniment complexe sous une apparence de simplicité. Il faut aussi l'abstraire ; mais ces abstractions sont fugitives ou tendent à se confondre avec leurs signes. Les figures peuvent se représenter par des symboles qui en tiennent lieu, tandis que l'analyse des opérations intellectuelles est tout entière dans la conscience de chacune d'elles ; les signes ne les remplacent pas ; ils ne font qu'en raviver les souvenirs fugitifs ; et il faut constamment se méfier de la mobilité d'acception de ces signes. Condillac et Bonnet détournent à chaque instant de leur véritable signification les termes de la langue psychologique. Une fois consta-

tés, les faits psychologiques, si l'on n'y prend garde, passent insensiblement, du domaine de la conscience, dans celui de l'imagination ; et au lieu de raisonner sur des données réelles, l'idéologue raisonne sur des fictions abstraites, tout comme le métaphysicien du Moyen âge. L'analyse philosophique exige donc beaucoup plus de circonspection, de prudence et de réflexion que l'analyse du géomètre.

Une autre différence fondamentale, c'est que le philosophe remonte aux principes, tandis que le géomètre part d'idées toutes faites, telles qu'une expérience commune les lui a procurées ; au fond ce qui l'intéresse ce sont les résultats, non la manière dont il les obtient, c'est-à-dire la génération des idées. Comme le dit nettement Maine de Biran, il cherche des rapports de signes, non des rapports d'idées, ou plutôt il identifie les uns aux autres. « Les plus grands géomètres, disait d'Alembert, sont le plus souvent de mauvais métaphysiciens, même dans leur science ; leur logique est toute renfermée dans leurs formules et ne s'étend pas au delà ». « L'algèbre, toute certaine qu'elle est dans ses principes et dans les conséquences qu'elle en tire, n'est pas exempte d'obscurités à beaucoup d'égard ». Et il cite comme exemple la théorie des quantités négatives.

Du moment que leurs méthodes réussissent, elles sont bonnes à leurs yeux, et il est inutile, peut-être même dangereux d'en examiner les fondements. A supposer que cette tâche n'incombe pas aux mathématiciens eux-mêmes, elle incombe, à coup sûr, à ceux qui étudient l'origine et la génération de nos idées, et dont la fonction consiste, au lieu de s'abandonner à leurs habitudes de pensée, de les réfléchir. L'alliance de l'idéologie avec les diverses branches des mathématiques offrira des avantages précieux, quoique inaperçus.

Dans la seconde partie de son *Mémoire*, Maine de Biran examine comment l'idéologie peut s'appliquer aux sciences mathématiques, et quelle espèce de réformes elle peut leur faire subir.

Les idées mathématiques, étant l'œuvre propre de notre

entendement, ne contiennent que ce que nous y avons mis. Dès lors l'idéologue n'a qu'à se reporter à l'origine de ces idées et en suivre le développement jusqu'à leurs formes les plus composées : mais il ne suffit pas de remonter jusqu'à leur origine conventionnelle, car on y laisserait subsister bien des obscurités, il faudra d'une part remonter jusqu'à l'origine réelle des idées, jusqu'à leurs formes génératrices, et d'autre part jusqu'aux principes de la langue ou des signes conventionnels qui les expriment et les fixent. Sous le premier rapport, il devra rechercher l'origine de notre idée d'étendue, comment nous avons acquis les idées simples qui nous représentent ses propriétés, suivant quel ordre nous avons composé les idées qui en dérivent, et les avons liées et subordonnées entre elles. Ce n'est qu'à cette condition que les différentes branches des mathématiques, géométrie, algèbre, mécanique, pourront acquérir la précision, la clarté, la rigueur, l'exactitude qui leur manquent encore dans plusieurs points de leur théorie. C'est parce qu'on ne s'est pas rendu compte de la véritable filiation des idées, qu'on tourne encore dans ce cercle vicieux qui détermine l'espace par le temps, le temps par l'espace, le mouvement par l'un et par l'autre, et vice-versa. De même, la langue mathématique a des principes qui ont servi de type à ses premières expressions. C'est jusque là qu'il faut remonter, si l'on veut ensuite, en suivant le fil de l'analogie, introduire la clarté, inséparable de la rigueur, dans ses expressions les plus compliquées. La langue algébrique avait sans doute, dans l'esprit de ses inventeurs, une clarté qu'elle a perdue, lorsque leurs successeurs, placés en face de difficultés nouvelles, auxquelles les règles antérieurement admises ne s'appliquaient plus, ont imaginé des procédés nouveaux qui réussissaient, sans se soucier de les relier aux anciens. La rigueur et la clarté de la théorie furent ainsi sans cesse subordonnées et sacrifiées à la certitude pratique des résultats.

C'est à l'idéologue qu'il appartient, selon l'énergique expression de Maine de Biran, de nettoyer le champ de l'évidence. Cette tâche est nécessaire ; elle l'est plus encore en

mathématiques que dans les autres sciences, précisément parce que les idées mathématiques sont de pures créations de l'esprit, et que leur obscurité ne provient pas de leur nature, mais de leur mélange à des idées étrangères, et de mauvaises habitudes. Pour citer un exemple, l'idéologue montrera qu'il n'y a point réellement de *nombres négatifs*, et qu'on désigne sous ce nom les quantités seules qui sont susceptibles d'être construites ou traduites en lignes géométriques. « Enfin, suivant toujours les mêmes principes, il éclaircira la nature des quantités et des racines qu'on appelle *imaginaires*, et trouvera peut-être quelque moyen d'écarter cette pierre d'échoppement de l'analyse algébrique ; il soumettra encore à une nouvelle analyse ce fameux principe fondamental dans la théorie des équations et qui n'est pas encore exempt de nuages, savoir : que dans toute équation d'un degré quelconque, l'inconnue a autant de valeurs particulières qu'il y a d'unités dans son plus haut exposant, principe que l'on conçoit bien si l'on en regarde l'inconnue comme l'*abscisse* ou l'*ordonnée* d'une courbe qui varie dans ses valeurs successives, mais qui n'est plus concevable dès que l'on veut que cette même inconnue soit une quantité numérique *une* et déterminable ». L'utilité de l'application de l'idéologie au calcul des probabilités est encore plus évidente.

On voit maintenant quels sont, pour Maine de Biran, les rapports de l'idéologie avec les sciences mathématiques. Elle en est l'introduction nécessaire ; elle ne se propose pas d'en agrandir le champ, mais d'en éclairer les principes ; or qui peut dire la fécondité des principes clairs et distincts ? La réforme des principes et de la méthode mathématique peut avoir indirectement pour conséquence l'extension de ses progrès. Mais il est un autre service, d'un ordre plus général, que l'esprit idéologique est destiné à rendre aux géomètres, c'est celui que Descartes attendait au contraire de l'étude des mathématiques, à savoir : de cultiver leur raison. Pourquoi, se demande Maine de Biran, tant de bons géomètres sont-ils de si pitoyables raisonneurs ? sinon, parce qu'ils sont en quelque sorte

des machines à raisonner, parce qu'ils sont les esclaves des habitudes mécaniques qu'ils ont prises en calculant. L'idéologie leur donnera l'habitude contraire, habitude active et non plus passive, d'appliquer à l'objet qu'ils étudient les sens et les facultés appropriés, ce qui suppose la connaissance du rapport de la faculté de connaître et de son objet.

M. A. Bertrand voit dans les considérations, qui terminent la note de Maine de Biran, le développement de la thèse magistralement posée par Pascal, de la distinction de l'esprit de finesse et de l'esprit géométrique « l'esprit de finesse, ajoute-t-il, devient ici l'esprit idéologique. » (1) Nous pensons qu'il serait plus exact de dire que le rôle de l'esprit idéologique, c'est de déterminer d'une part la véritable nature de ces deux sortes d'esprit, et d'autre part de circonscrire leur domaine légitime. Ce que critique Maine de Biran, ce n'est pas l'esprit géométrique, tel que Pascal l'a défini, mais sa contrefaçon, ce sont les habitudes mécaniques des esprits pliés et rompus au calcul, un défaut par conséquent dont il importe qu'ils se corrigent.

Au fond, la thèse soutenue par Maine de Biran, qui se trouve si près de nos idées actuelles, n'est pas aussi éloignée qu'il paraît le croire de celles de Descartes et de Leibnitz ; on pourrait dire que c'est la thèse classique des rapports de la philosophie avec les mathématiques. En la soutenant, Maine de Biran se montre le digne représentant de la tradition française. On peut même dire qu'il l'est à un double titre ; non seulement il a compris la nécessité d'une analyse idéologique des notions, des méthodes, des théories mathématiques, mais il était à même, par sa connaissance approfondie de cette science, de l'entreprendre ; et c'est pour cette raison, sans doute, que Cabanis ne se lasse pas, dans sa correspondance, de l'inciter à le faire.

(1) *Science et psychologie* (Bibliothèque de la Faculté des lettres de Lyon (tome II) Paris, 1897). Introduction, p. IX.

MÉMOIRE SUR LA DÉCOMPOSITION DE LA PENSÉE

I

NOTICE HISTORIQUE ET BIBLIOGRAPHIQUE

La deuxième classe de l'*Académie des Sciences morales et politiques* avait mis au concours, au début de l'année 1803, une question sur la *Décomposition de la pensée*. Quelques mois après, par un décret du 3 pluviôse an XI, l'Institut fut réorganisé; la deuxième classe était supprimée, et ses membres, qui pour la plupart étaient des philosophes, furent répartis dans les autres classes. Maine de Biran, qui vivait retiré avec sa femme et ses trois enfants dans sa terre de Grateloup, résolut de concourir sur un sujet qu'il avait abordé dans l'Introduction de son *Mémoire sur l'habitude*, et auquel le conduisaient les conclusions même de son mémoire, puisque l'étude des effets de l'habitude sur la faculté de penser aboutissait à la distinction de deux sortes de facultés, les unes passives, les autres actives. On eût dit que la question proposée avait été inspirée à ses anciens juges par la lecture de son précédent mémoire.

Dans une lettre du 8 mars 1803 à Degéraudo, il s'inquiète de la nouvelle direction que vont prendre sans doute les travaux de

la deuxième classe de l'Institut national. « L'intention d'écarter les recherches sur la science fondamentale de l'esprit humain, ou du moins d'en changer le but, me semble, dit-il, annoncée par le titre des classes, et par la nouvelle répartition des membres qui s'occupent avec le plus de zèle de notre science.

« Croyez-vous que je doive encore concourir sur la question proposée en dernier lieu ? Où seront les juges ? Est-ce dans la 2^e ou la 3^e classe ? J'attends votre avis pour me déterminer. Sans cesser de m'occuper avec ardeur d'un objet de mon choix et dont l'utilité m'est démontrée, vous sentez bien que je ne donnerai pas la même forme à un travail entrepris pour un corps savant, pour le public ou pour moi-même » ? (1)

Dans une lettre à Cabanis, il manifeste les mêmes inquiétudes. Cabanis lui répond, le 19 thermidor an XI, qu'on distribuera tous les prix qui ont été proposés par le ci-devant Institut, mais qu'il ignore si c'est la seconde ou la troisième classe qui distribuera celui d'idéologie. Le concours devait être fermé le 1^{er} vendémiaire de la même année. Maine de Biran ne put être prêt pour la date fixée. Il fut forcé d'interrompre son travail par l'événement le plus douloureux de sa vie, la mort de sa femme, survenue, après une courte maladie, au bout de huit années de mariage. L'ordonnance du médecin qui la soigna, subsiste encore ; elle ne laisse rien soupçonner des circonstances extraordinaires que rapporte, dans son ouvrage sur Maine de Biran, M. de la Valette-Monbrun (2) et sur lesquelles nous faisons les plus expresses réserves. Maine de Biran fut accablé par ce malheur ; il semble s'être abandonné, dans les mois qui suivirent, au plus sombre désespoir.

« Il s'est écoulé plus de six mois, écrit-il à Degérando, le 25 avril 1804, que j'ai perdu la plus tendre des épouses, la

(1) Correspondance de Maine de Biran avec Degérando. *La Quinzaine*, 16 novembre 1906, p. 250.

(2) *Essai de biographie historique et psychologique*. Maine de Biran, p. 156.

meilleure partie de moi-même. Les sentiments les plus funestes et une maladie grave sous laquelle il eût été heureux pour moi de succomber, ont rempli cet espace de temps sans interruption ». Nous ne savons pas quelle fut cette maladie, mais la suite de la lettre montre qu'elle fut accompagnée d'une crise profonde de psychasthénie. Il se plaint de ne « pouvoir plus s'élever au ton de la vertu et de la dignité d'un homme appelé à se rendre utile à sa patrie et à ses concitoyens. Il ne se sent plus de courage; ne retrouve plus les bons sentiments dont il fut autrefois animé. La chaîne de ses idées est tout à fait rompue, et il ne sait comment la renouer » (1). Bref, sous le coup de la douleur, sa personnalité semble s'être désagrégée, mais pas au point cependant qu'il ne s'en rendît compte, et qu'il n'en souffrît. Peut-être même l'idée du suicide s'est-elle présentée à son esprit. La fin de la lettre à Degérando, marque le retour de son esprit, sinon de son cœur, à la santé. « Mon Mémoire était presque achevé, dit-il, lorsque le plus terrible coup du sort tomba sur ma tête. Dès ce moment, j'oubliai tout, et ce n'est que depuis peu de temps que je suis venu à me rappeler de ce prix comme on se souvient d'un songe.

« Je ne m'étais point senti la force de revoir mon ancien travail, qui n'était plus d'ailleurs à temps de parvenir à sa destination. Mais ayant appris en dernier lieu que la troisième classe de l'Institut n'avait point adjugé le prix et que la même question était remise au concours, j'ai ressenti quelque mouvement de courage et d'émulation. J'ai voulu encore faire usage de ma tête, ne fut-ce que pour distraire les peines du cœur en jetant les yeux sur mes cahiers.

« Je me suis tristement convaincu de la *révolution totale* qui s'est faite dans mes idées et mes sentiments. Je ne me conçois plus, il faut que j'apprenne de nouveau ce que je savais. Ce n'est pas dans mes écrits que je pourrai le retrouver. C'est vous, mon cher Degérando, vous à qui je devais tant de bonnes idées, qui m'aidez encore à raviver la trace

(1) Correspondance avec Degérando. *La Quinzaine* (151-152).

de celles que j'ai perdues, ou qui m'en ferez croître de nouvelles. C'est par vos écrits que je recommence mes études » (1).

Quelques mois plus tard, il se présentait à la députation dans le département de la Dordogne, et ne fut battu par son adversaire le citoyen Prunis, sous-préfet de Bergerac, qu'à quelques voix, obtenues « par des menées sourdes et misérables » dont Maine de Biran se plaint amèrement dans une lettre à Cabanis. Mais cette campagne électorale, à laquelle son ami Van Hulthem l'avait encouragé, fit une diversion salutaire à son chagrin. Il termina son Mémoire qui parvint à temps, comme l'en informait de Tracy dans une lettre du 25 décembre 1804, et fut couronné par la 3^e classe de l'Institut national. « Ginguené et Le Breton, lui écrivait Cabanis, le 20 ventôse an XIII, sont ceux de vos juges qui ont mis le plus d'intérêt à en faire sentir tout le mérite ». Cabanis et de Tracy qui n'étaient pas de la Commission chargée de décerner le prix s'en réjouirent, quoi qu'ils fussent loin d'en partager toutes les idées. Le 8 germinal an XIV, Maine de Biran remercie Degérando des deux bonnes nouvelles qu'il vient de lui apprendre, le couronnement de son Mémoire et sa nomination à la place de conseiller de préfecture de la Dordogne. Avant de livrer son Mémoire à l'impression, il lui demande de consacrer quelques moments à sa lecture, et lui annonce son intention d'aller passer quelque temps à Paris, pour profiter de ses conseils et surveiller l'impression du Mémoire.

Il se rendait compte, « malgré la couronne », de l'imperfection d'un travail fait hâtivement et achevé dans les circonstances douloureuses que l'on sait. Dans une note du manuscrit adressé à l'Institut, et qui ne figure pas dans l'Édition Cousin, il révélait à ses juges le secret de sa composition.

« Dans le temps où j'écrivais ces pages, mon cœur était déchiré par la perte récente d'une épouse adorée. J'étais seul avec ma pensée, privé de toutes les consolations humaines ;

(1) *Idem.*

plus mes affections étaient profondes, plus je cherchais à fuir loin d'elles. Un ouvrage composé dans tel état permanent d'effort et de lutte ne peut qu'être plein de défauts » (1).

Le suffrage de ses juges releva sa confiance en lui-même. Son ouvrage valait par le fond, sinon par le style et la composition : « Vous ferez bien, je crois, lui écrit Cabanis, le 2 ventôse an XIII, d'en reserrer quelques détails pour donner plus de jet à l'ensemble, et alors vous aurez encore fait présent à la science d'un ouvrage important ». Maine de Biran entreprit donc une rédaction nouvelle de son *Mémoire*, et il confia à son ami Ampère le soin d'en surveiller l'impression. Le tiers environ du *mémoire* était tiré lorsque Maine de Biran en arrêta brusquement l'impression, qui ne fut jamais reprise.

Dans l'*Introduction générale aux fondements de la psychologie*, il déclare « qu'un événement extraordinaire, sur lequel il doit garder le silence, vint interrompre son travail et que, pendant les huit années qui suivirent, il lui fut, par l'effet de diverses circonstances, impossible de le reprendre » (2). Dans l'*Introduction aux nouveaux essais d'anthropologie*, il se borne à dire que « l'Introduction de son *Mémoire* étant déjà fort avancée, des circonstances accidentelles qu'il serait trop long et inutile de rapporter, la firent suspendre » (3). Quel est cet événement qu'il qualifie d'extraordinaire, en 1813, et qui dix ans plus tard n'est plus qu'un événement accidentel, qu'il est inutile de raconter ? Il n'y a pas de texte, à notre connaissance, qui l'établisse. On peut conjecturer que les raisons qui le déterminèrent n'étaient ni d'ordre religieux, ni d'ordre philosophique. Le sentiment religieux, dont la *Méditation sur la mort* de 1793, et le *Discours sur l'homme* contenaient l'expression ardente et vive, sinon précise, semble avoir disparu de son cœur ; on n'en trouve aucune trace dans la lettre qu'il écrit à Degérando après la mort de sa femme ; et bien loin de puiser une consolation dans la foi religieuse, ou dans ses

(1) Copie de Genève.

(2) Edition Naville, t. I, p. 26.

(3) *Idem*, t. III, p. 342.

croiances spiritualistes, on le voit prêt à s'abîmer dans le désespoir. Il perd tout courage, et jusqu'aux bons sentiments dont il était animé. Une sorte d'athéisme pratique envahit tout son être. Cette période de sa vie est au point de vue religieux, une période d'indifférence et de sécheresse. Ce n'est donc pas par suite d'un scrupule de sa conscience religieuse qu'il fit suspendre l'impression de son *Mémoire*. Ce ne put être non plus par suite d'un doute philosophique, car non seulement il reprendra, pour les fortifier et les développer les mêmes idées, dans les *Mémoires* de Berlin et de Copenhague, mais il nous déclare, dans l'*Introduction générale aux fondements de la psychologie*, qu'une des raisons qui le déterminèrent à publier son *Mémoire sur l'analyse des facultés intellectuelles* était son devoir de rectifier, par l'exposition de nouvelles idées plus approfondies et par une théorie plus saine, les inexactitudes ou tout au moins les incertitudes du *Mémoire sur l'habitude*. Il reste donc qu'il ait obéi à des raisons d'ordre privé ou politique. Comme on ne voit pas quelles auraient pu être les premières (la situation matérielle, ou l'état de la fortune de Maine de Biran ne lui permettant pas de faire des dépenses inutiles), nous pensons que ce sont des considérations politiques qui emportèrent sa décision. On se souvient que Maine de Biran avait été nommé Conseiller de préfecture de la Dordogne, le 13 mars 1805, grâce à la recommandation de son ami Degérando. Maine de Biran était donc un fonctionnaire impérial. Or pendant son Consulat, Bonaparte avait supprimé la classe des *Sciences Morales et Politiques*. Nous avons l'écho, dans la correspondance de Cabanis et de Tracy, de la guerre ouverte qui fut alors déclarée à l'idéologie. Pendant tout le temps qu'il fut Empereur, aucun sujet de philosophie ne fut mis aux concours de l'Institut. Est-ce pendant le séjour que Maine de Biran fit à Paris, au cours de l'été 1805 que se produisit l'événement dont il parle, et quel fut-il au juste? Faut-il admettre la version que donne l'abbé Audierne ? (*Périgora*

(1) Edition Naville, t. I, p. 26.

illustré, Périgueux, 1850). « On raconte que Maine de Biran faisait imprimer son *Essai sur la décomposition de la pensée*, lorsque se trouvant dans une réunion où Bonaparte critiquait l'idéologie, il crut prudent d'en suspendre l'impression ». Bonaparte était alors Empereur. Quelle est cette réunion où Maine de Biran l'aurait rencontré ? Nous croyons cette version, plus vraie dans le fond, qu'exacte dans le détail. Pendant qu'il fut fonctionnaire de l'Empire, Maine de Biran se montra très respectueux du pouvoir. La loyauté était un trait de son caractère. En cette circonstance, elle s'accordait avec son intérêt. Maine de Biran n'avait pas le moyen de vivre et d'élever ses enfants avec les revenus de sa terre de Grateloup. Il ne pouvait attendre le supplément de ressources nécessaire à leur entretien que d'une fonction rétribuée par l'Etat. Il était donc naturel qu'il évitât de déplaire au Maître absolu du pouvoir.

Quelles que soient les causes qui ont décidé Maine de Biran à suspendre l'impression du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, l'éditeur d'aujourd'hui ne peut que regretter une décision qui le met dans le plus grand embarras. C'est un des caractères les plus singuliers de cette philosophie, qu'elle ne nous soit parvenue que sous la forme de notes, d'ébauches, de rédactions inachevées, que l'auteur ait toute sa vie entrepris de refondre ses écrits antérieurs dans une rédaction définitive, qui, même s'il eût vécu quelques années de plus, n'eût sans doute pas vu le jour de la publication. Le caractère de son œuvre est lié à son caractère personnel, indécis, timide, toujours mécontent de lui-même, reflet d'un tempérament instable, mal équilibré, et à la nature même de son génie philosophique. La philosophie de Maine de Biran est une philosophie de l'expérience. Tandis que l'essence de toute philosophie est d'aspirer à prendre la forme d'un système, l'expérience est nécessairement successive. Les systèmes philosophiques reposent sans doute sur l'observation ; ils sont d'autant plus compréhensifs que cette observation est plus profonde ; mais si profonde qu'elle soit, elle est nécessaire-

ment incomplète. A mesure que Maine de Biran approfondit la pensée, il y découvre des aspects qui lui avaient échappé dans ses observations précédentes ; il est dès lors conduit, pour intégrer ces faits nouveaux à sa doctrine, à l'élargir. A chaque découverte, il éprouve l'étroitesse des cadres qu'il avait précédemment adoptés ; et les découvertes se succèdent avec une telle rapidité que dans l'intervalle, qui sépare la publication d'un Mémoire de sa composition, il les a déjà dépassées. Nous avons vu que ce fait s'est produit pour le *Mémoire sur l'habitude*. Les termes et les explications physiologiques sont beaucoup plus abondants dans le *Premier Mémoire* que dans le *Second* ; dans le *Mémoire publié* il ajoute des notes qui sont presque le désaveu de ce qu'il a écrit dans les Mémoires couronnés. Enfin à peine l'eut-il publié et entrepris la composition du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* que celui-ci lui apparaît comme devant apporter à sa publication précédente des corrections nécessaires, et il en sera ainsi pour tous les Mémoires et les écrits qui suivront. Nous savons que, quelques années avant sa mort, il avait l'intention de publier le *Mémoire de Berlin* et celui de *Copenhague*, mais il faisait précéder le premier d'une longue Introduction, où non seulement il complétait, mais modifiait sur plusieurs points les idées développées dans le Mémoire de 1807. Au fond, tous ses écrits nous apparaissent comme un ensemble de matériaux qu'il eût ordonnés et mis à leur place définitive dans un ouvrage qui n'a jamais vu le jour. Toutefois à défaut de la médaille, ces notes nous en conservent du moins l'effigie et le métal pur dans lequel il l'eût gravée. Le seul fait que ses Mémoires aient été couronnés par l'Institut de France, et aient obtenu les suffrages ou l'approbation de critiques aussi compétents que Cabanis, de Tracy, Degérando, suffirait à en justifier la publication que nous entreprenons aujourd'hui. Mais la publication du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* soulevait des difficultés particulières, dont il est nécessaire que le lecteur soit instruit.

La Bibliothèque de l'Institut possède une minute de ce

Mémoire (1), qui, en dehors de la première partie, corrigée par Maine de Biran et publiée par Cousin, comprend une seconde partie, d'une étendue à peu près équivalente, en bon état, et enfin une troisième, indéchiffrable et incomplète. Lorsque nous fûmes chargé par la *Section de philosophie de l'Académie des Sciences morales et politiques* de prendre connaissance des manuscrits donnés à l'Institut par les héritiers d'E. Naville, pour voir le parti qu'on en pourrait tirer en vue d'une Edition des *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, nous fûmes frappés de l'importance de ce Mémoire. C'est de là que procède toute sa philosophie ; c'est là que, pour la première fois, il prend nettement conscience, de la méthode et des principes d'une philosophie nouvelle ; et nous étions saisis, en le lisant, par la nouveauté et la fraîcheur d'expression d'une pensée, jeune encore, et sans doute, par moments, embarrassée, mais pleine de hardiesse, de vues heureuses, d'invention. Nous fîmes part de ces impressions au très-regretté Victor Delbos dont les conseils et la direction nous furent si précieux, et il fut d'avis que le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* marquait une date mémorable dans l'Histoire de la philosophie française et qu'il importait avant tout de le publier.

Dans l'*Inventaire des Manuscrits philosophiques de Maine de Biran* que fit Cousin le 15 août 1825, quelques mois après la mort de celui-ci, il cite « le manuscrit du Mémoire couronné par la Classe des Sciences morales et politiques sur la *décomposition de la pensée*. Ce manuscrit, ajoute-t-il, en assez bon état, complèterait aisément l'impression de ce mémoire qui avait été commencée, puis abandonnée (2) ». Il dit un peu plus loin, que ce mémoire avait été imprimé aux trois quarts, ce qui est inexact, c'est au tiers qu'il faudrait dire. Dans l'avant-propos de l'Edition de 1841, il déclare « qu'il a cherché en vain dans les archives de l'Institut le manuscrit original de ce Mémoire et le rapport auquel il doit

(1) Bibliothèque de l'Institut de France. MSS. NS. CXXV.

(2) Notice historique et bibliographique sur les travaux de Maine de Biran, avril 1851. Genève.

avoir donné lieu ». Il conclut que « Maine de Biran avait sans doute été autorisé à reprendre son manuscrit pour le livrer à l'impression (1) ».

Quel était donc le manuscrit dont parle Cousin, dans son Inventaire, sinon celui-là même qui fut adressé à l'Institut ? Ce ne pouvait être, semble-t-il, la minute qui se trouve aujourd'hui à la bibliothèque de l'Institut, car elle est loin « d'être en bon état ». Et dans le cas où notre supposition serait juste, qu'était devenu ce manuscrit dont Cousin avait constaté l'existence, en 1825 ? Il existait sans doute, sans qu'il eût réussi à le retrouver.

Dans le catalogue raisonné des *Œuvres de Maine de Biran* qui suit son Edition de 1857, Ernest Naville mentionne en ces termes le manuscrit qu'il possède : « Manuscrit de 143 pages, grand format ; copie annotée par l'auteur. C'est l'exemplaire envoyé à l'Institut (Inventaire Cousin, n° 2) ». Et plus loin il ajoute : « La copie envoyée à l'Institut porte, en marge, quelques notes au crayon de M. Ampère. Sur le premier feuillet, Maine de Biran a écrit, à une époque très postérieure à celle de la rédaction, le verset II, du second chapitre de l'Ecclésiaste : « Cum me convertissem ad universa opera, quæ fecerant manus meæ, et ad labores, in quibus frustra sudaveram, vidi in omnibus vanitatem et afflictionem animi » (2).

« Je possède, indépendamment de cette copie, la minute, en bon état, mais présentant une lacune, et de plus, des ébauches et des notes formant avec la rédaction, une masse de plus de 1800 pages ».

De toutes ces pièces, la seule qui se trouve dans la donation faite à l'Institut par ses héritiers, est celle qu'il désigne par ces mots, « *la minute, en bon état, mais présentant une lacune* », et il est exagéré de dire pour la dernière partie, qu'elle est en bon état, car elle est, en grande partie, inutilisable. Qu'étaient donc devenues les autres notes et notamment

(1) Œuvres philosophiques de Maine de Biran, publiées par Cousin. Paris, de Ladrangé, 1841, p. V.

(2) Edition Naville, t. III, p. 560.

« l'exemplaire envoyé à l'Institut? » Et pourquoi, s'il existait encore, ne figurait-il pas dans les manuscrits donnés à l'Institut?

La notice bibliographique publiée par M. de la Valette-Monbrun, à la fin de son ouvrage intitulé « *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal* » nous permet de supposer qu'on retrouverait la plupart des pièces mentionnées par E. Naville, dans la bibliothèque de Grateloup. Ernest Naville, avait en effet, sur la demande de Mlle Savy de Biran, renvoyé en 1899 divers manuscrits à la famille du philosophe, notamment en ce qui concerne le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* :

Premières ébauches . . .	4.170	pages in-folio	
Fragment de copies . . .	500	pages in-folio	
Nouveau travail pour l'impression.	226	pages in-folio	
Copie annotée.	456	pages in-folio.	Cette copie a
Total . . .	2.052	pages	servi à l'impression (1).

Nous décidâmes donc de faire le voyage de Grateloup, avec l'espoir de trouver dans les 2.000 pages mentionnées plus haut le moyen de combler les lacunes du manuscrit de la bibliothèque de l'Institut. Nous y fûmes, de la part de Mlle Savy de Biran, l'objet du plus obligeant et du plus gracieux accueil. Quelle ne fut pas notre déception, lorsque nous nous trouvâmes en présence d'un fatras de paperasses, où étaient entassés sans ordre des études préparatoires, des fragments de brouillon, des fragments de copies, non paginés et inférieurs en nombre au chiffre signalé? C'est en vain que nous avons essayé, à plusieurs reprises, de recoudre ces fragments isolés. Si intéressantes que soient certaines de ces notes, prises isolément et qui ne se retrouvent pas dans le manuscrit envoyé à l'Institut, si parfaits que soient certains fragments

(1) *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal*, par de La Valette Monbrun, p. 343.

de copie, nous dûmes renoncer à tout espoir de les utiliser pour la publication du Mémoire. Il ne nous restait donc plus qu'à faire de nouvelles recherches à Genève. Une première enquête faite en août 1917 ne donna aucun résultat. M. Adrien Naville ignorait absolument ce qu'était devenue la copie mentionnée par son père dans le Catalogue raisonné de 1859. L'année suivante, en fouillant encore dans le rayon de sa bibliothèque, où se trouvent réunis les manuscrits qui lui restent de Maine de Biran, il mit, à notre grande joie, la main sur une copie de la copie adressée à l'Institut. Au bas de la première page, on lit cette note de la main d'Ernest Naville : « Cette copie reproduit le Mémoire tel qu'il fut adressé à l'Institut. L'original renferme des surcharges d'une époque postérieure et des annotations au crayon d'Ampère ». Qu'était devenue la copie adressée à l'Institut et que Ernest Naville eut entre les mains ? Quelle était la date de la seconde copie, dans quelles conditions avait-elle été entreprise, et par qui ? M. Adrien Naville n'a rien trouvé dans les papiers laissés par son père, ni dans ses propres souvenirs, qui pût nous renseigner à ce sujet. L'important c'est que cette seconde copie subsiste. Il nous paraît difficile d'en révoquer en doute l'authenticité. D'abord, nous avons le témoignage précieux d'Ernest Naville lui-même. Ensuite, dans tous les cas où nous avons pu la comparer avec la minute de la bibliothèque de l'Institut ou avec les feuilles détachées des manuscrits de Grateloup, nous en avons constaté la rigoureuse exactitude. Elle présente sur quelques points des fautes certaines, sur d'autres des omissions, mais dans le détail seulement et de peu d'importance. Ces tâches mêmes sont des signes d'authenticité, car dans une note que M. de Biran écrivit en tête de l'original et qui est reproduite dans la copie, il dit qu'« il a dû livrer le manuscrit, informe dans plusieurs parties, à un copiste ignorant qui n'a même souvent pas su transcrire ce qu'il avait sous les yeux ; qu'au moment où cette mauvaise copie est achevée, le terme fixé pour la clôture du concours expire, et qu'il faut ou y renoncer, ou envoyer ce fatras, fort peu lisible

« dans plusieurs parties et plein encore de fautes que l'on n'a pas pu corriger entièrement » (1).

Grâce à la découverte de la copie de Genève, la principale difficulté que soulevait la publication du *Mémoire sur la Décomposition de la Pensée* se trouvait dès lors résolue, et il devenait possible d'exécuter le projet dont Victor Delbos nous avait si souvent entretenu. Mais nous avions le choix entre plusieurs solutions. Fallait-il publier la copie intégralement ? Cette solution avait l'avantage de conserver à l'œuvre, malgré les imperfections que déplore Maine de Biran, son caractère d'unité. Ou bien revenir à la solution proposée par Cousin dans l'*Inventaire* de 1825, c'est-à-dire publier la partie revue, corrigée, imprimée par les soins de Maine de Biran, telle qu'elle se trouve dans l'*Edition* de 1841, et la compléter par la partie inédite de la copie. La solution la plus satisfaisante eût consisté à publier, sous forme de note au texte de l'*Edition* Cousin ou d'appendice, la partie correspondante du manuscrit inédit, mais cela eût entraîné un supplément de dépenses, qui, dans les circonstances présentes, ne pouvait pas être négligé. Nous nous sommes donc rallié à la solution proposée par Cousin.

Cousin s'était servi pour son *Edition* des feuilles déjà imprimées qui lui furent communiquées par Ampère. « Les épreuves, dit Ernest Naville, qui subsistent en partie vont plus loin que les feuilles tirées et la rédaction préparée en vue de l'impression qui se trouve dans les manuscrits va plus loin que les épreuves » (2). Nous n'avons pu retrouver aucune trace des épreuves ; quant à la rédaction, il en subsiste à peu près le tiers, en fragments divers. Elle est composée de feuilles doubles d'un petit format, dont la dernière porte le numéro 117 ; elle comprenait donc au moins 468 pages, et s'étendait probablement à plus de la moitié de l'ouvrage. Par un hasard heureux il reste une quarantaine de pages qui suivent immédia-

(1) Copie de Genève.

(2) *Edition* Naville, t. III, p. 560.

tement le texte publié par Cousin. Nous avons cru devoir les publier, car elles complètent et précisent très heureusement la première rédaction sur un point essentiel de la pensée de Maine de Biran. Malheureusement, il y a une lacune au milieu, moins sensible pour le fond que pour la forme.

Telle est l'histoire et l'état actuel du manuscrit que nous donnons au public; malgré son imperfection il constitue un des principaux monuments de la philosophie française du xix^e siècle.

II

PLAN GÉNÉRAL DU MÉMOIRE

Dans les trois années qui séparent le *brouillon du Premier Mémoire sur l'habitude* de l'impression du *Second*, la pensée de Maine de Biran avait nettement évolué de la psychologie physiologique vers la psychologie réflexive. Pourtant, dans le *Mémoire imprimé* lui-même, la doctrine fondamentale du *Premier Mémoire* subsiste. Il invoque l'autorité de Bonnet, comme le prouve cette pensée du philosophe genevois qu'il inscrit en exergue, en tête de son ouvrage : « Que sont toutes les opérations de l'âme, sinon des mouvements et des *répétitions* de mouvement ? » Qu'il s'agisse de la méthode ou des principes de la philosophie, il se montre un disciple des Idéologues, et si son génie psychologique se manifeste déjà par des vues nouvelles, c'est dans le cadre préexistant de la philosophie à la mode.

Avec Bonnet, Cabanis, de Tracy, il pense que le philosophe doit, à l'exemple du savant, se conformer aux préceptes de Bacon et renoncer à la connaissance des causes premières. « Nous ne savons rien sur la nature des forces ». Il faut donc se borner à l'analyse des effets, ne s'occuper que des rapports de succession des phénomènes. Il faut transporter la phy-

sique dans la métaphysique. Sans doute, il ne convient pas d'étudier l'esprit du dehors, et les philosophes, comme Cabanis et Bonnet, ont eu le tort de trop subordonner l'observation interne à l'observation externe. Il faut étudier la pensée, d'une part, par l'observation interne, dans l'exercice de nos sens ou de nos facultés diverses, d'autre part, par l'observation externe, dans le jeu des organes d'où paraît dépendre cet exercice. Il faut unir la physiologie à l'idéologie. Les succès obtenus par l'application de la méthode baconienne dans les sciences de la nature, sont la garantie de ceux qu'on obtiendra en idéologie.

En appliquant cette méthode à l'étude des effets de l'habitude sur la faculté de penser, il avait été conduit, pour expliquer qu'entre nos facultés les unes se perfectionnent tandis que les autres s'altèrent ou se dégradent par la répétition de leur exercice, à les rapporter les unes à des facultés actives, les autres à des facultés passives ; mais l'idée de ces facultés elles-mêmes, loin de se référer à l'idée de cause première, se réduisait à l'idée de deux fonctions spécifiques et irréductibles des divers sens. Tandis que la sensation passive est toujours liée à une réaction du cerveau ou d'un centre inférieur, à une impression faite sur les organes externes ou internes de notre corps, la sensation active est liée à un mouvement irradié du cerveau dans les muscles, et ayant en lui son origine. Selon que le cerveau se borne à transmettre le mouvement ou le commence, les habitudes sont passives ou actives. Cette distinction conduisait Maine de Biran à décomposer la pensée en deux sortes de facultés ; les unes passives comprenant la sensibilité et l'imagination, les autres actives, comprenant la conscience inséparable de l'effort volontaire, et la mémoire qui n'en est que le prolongement ; le rappel des idées, par leurs signes, entraînant à son tour le jugement et le raisonnement.

Ainsi l'étude de l'influence que l'habitude exerce sur la faculté de penser avait déjà conduit Maine de Biran à une *véritable décomposition de la pensée*. L'énoncé de la question,

remarque Maine de Biran, dans le *Mémoire sur l'habitude*, supposait connues les facultés et opérations de l'entendement. « C'est dans cet objet, ajoutait-il, que j'ai cru devoir rappeler d'abord séparément et réunir dans cette *Introduction*, tout ce que j'ai puisé soit dans les ouvrages de mes maîtres, soit dans mes propres réflexions, sur l'analyse de ces facultés intellectuelles » (1). Comme Condillac, Bonnet, Cabanis et de Tracy il part en effet de la sensation comme de leur source commune, et déjà son originalité se manifeste dans la distinction des deux ordres de facultés qui en dérivent immédiatement, et de celles qui s'y rattachent. « Mais, dira-t-il plus tard dans l'*Introduction générale aux fondements de la psychologie*, conduit par la nature même de mon sujet à considérer les facultés de la sensibilité et de la motilité sous des rapports physiologiques, je glissai trop légèrement sur ce qu'il y avait vraiment d'hyperorganique dans les effets mêmes de l'habitude, qui sont bien loin d'appartenir tous aux organes, et qui surtout sont loin de comprendre et d'expliquer les faits primitifs de l'intelligence humaine. J'étais encore dans l'âge où l'imagination, prédominant sur l'attention, veut tout attirer à elle. Prévenu en faveur des doctrines qui mettent l'entendement humain en images, je croyais pouvoir étudier la pensée dans les mouvements du cerveau, et marcher sur les traces de Bonnet, de Hartley et d'autres physiologistes physiiciens. Mais ayant eu dès lors sujet de reconnaître tout le vide de ces explications physiques, quand il s'agit des faits du sens interne, j'abordai la question de l'Institut relative à l'analyse des facultés intellectuelles, dans des dispositions d'esprit et avec des données toutes différentes de celles qui m'avaient dirigé dans la composition de mon *Mémoire sur l'habitude*. J'étudiai alors les phénomènes en dedans au lieu de les prendre en dehors ; je ne pris plus pour guides, dans ce second travail, l'expérience extérieure ou physique et l'imagination, mais l'expérience intérieure ou la réflexion. Je fus pourtant encore

(1) *Œuvres de Maine de Biran*. Edition Tisserand, t. II, p. 15.

naturellement amené par cette voie à la distinction que j'avais établie entre les facultés actives et les passives ; mais je donnai à cette distinction une base plus sûre et plus approfondie, en la rattachant aux faits simples et primitifs du sens intime, dégagée de toute hypothèse physiologique et de toute explication arbitraire » (1). Il comprit donc la nécessité, pour expliquer la différence des effets de l'habitude sur les facultés actives et les facultés passives, de rapporter les premières à une *activité hypersensible et hyperorganique*, qui dirige les mouvements des organes et concourt à former les habitudes *en se mettant au-dessus d'elles*, tandis qu'au contraire, dans les secondes, en l'absence de toute volonté, la sensibilité est abandonnée aux causes d'affaiblissement ou d'altération, qui s'attachent aux excitations continues et fréquemment répétées.

Ainsi c'est en approfondissant les conclusions de son travail sur l'habitude que Maine de Biran fut conduit, de son propre aveu, à une méthode et à des principes nouveaux. Le *Mémoire sur l'habitude* avait marqué l'extrême pénétration de son esprit, un don remarquable d'observation et d'analyse, mais ces qualités précieuses s'exerçaient sur un terrain connu, et dans des voies tracées à l'avance. Cabanis et de Tracy pouvaient admirer le talent de l'auteur, sans pressentir en lui un adversaire de leurs idées. Le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* procède d'une pensée beaucoup plus personnelle ; c'est le *Discours de la méthode* de Maine de Biran. Si la troisième classe de l'Institut ne l'avait pas accepté, il eût peut-être songé, comme il le dit dans sa lettre à Degérando, à l'adresser au grand public. La pensée qu'il inscrit en tête de son ouvrage, et qui en indique l'esprit, est d'une inspiration bien différente de la pensée de Bonnet, que nous rappelions plus haut. Au lieu de rattacher les opérations de la pensée à des mouvements ou à des répétitions de mouvement, il emprunte à Lucrèce une formule où il indique nettement l'opposition des mouvements volontaires aux mouvements contraints,

(1) Edition Naville, t. I (p. 24-25).

produits par une force extérieure : « His rebus sua cuique voluntas principium dat », et par volonté, il entend une force libre, radicalement distincte du désir.

Cette force hyperorganique ne peut être connue du dehors ; elle n'a pas d'équivalent dans le cerveau, quoique son exercice soit lié à l'activité cérébrale et à l'activité musculaire. On la connaît par un sens absolument original et irréductible aux autres : la conscience. Elle prend connaissance d'elle-même en se heurtant à la résistance des muscles, et par suite, en se réfléchissant, de telle sorte que pour Maine de Biran, comme pour Spinoza, quoique en un sens différent, la méthode n'est pas différente de l'acte, par lequel, nous ne dirons pas les idées, mais le moi se pose, en s'opposant à tous les modes passifs qui viennent d'une autre source et qu'il subit.

Le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* se divise en deux parties. La première traite de la Méthode. La seconde se divise en trois sections, qui portent, la première sur les éléments primitifs de la pensée : l'affectibilité et la volonté, la seconde sur l'analyse des sens considérés sous le rapport d'origine et de dérivation des deux ordres de facultés et d'idées élémentaires, la troisième sur l'analyse des facultés humaines, considérées dans leur caractère général et dans leur association à des signes artificiels.

La question proposée au Concours de l'an XIII était conçue en ces termes : Comment peut-on décomposer la faculté de penser et quelles sont les facultés élémentaires qu'il faut y reconnaître ?

« La question, nous dit Maine de Biran, dans l'Introduction aux *Nouveaux essais d'anthropologie*, fit une sorte de scandale parmi certains hommes d'esprit, mauvais juges dans les matières philosophiques qui demandent autre chose que de l'esprit ». Parler de la décomposition de la pensée, n'était-ce pas l'assimiler à une substance matérielle ? La pensée est simple, non composée ; comment donc pourrait-on la décomposer ? « On peut admettre, répond Maine de Biran, que cette question n'a pas de sens dans une philosophie, comme celle de

Descartes. Si pensée est synonyme de conscience, toute pensée étant par nature attribuée au moi, et le moi étant simple, identique à lui-même, on ne peut pas la décomposer. Mais l'opinion de Descartes n'est pas plus un article de foi que le langage qui l'a consacrée » (1).

A vrai dire, le problème était posé dans le point de vue de la doctrine de Condillac. Si la pensée n'est que la sensation transformée, décomposer la pensée, ce sera indiquer successivement les diverses formes qu'elle revêt. Toute activité en sera dès lors bannie. « Descartes demande au moins le mouvement avec la matière pour former un monde physique, pareil au nôtre. Il semble que dans la doctrine des sensations, la matière suffise et qu'il ne soit pas besoin de mouvement pour former le monde des idées dont se compose l'intelligence ou la pensée humaine. C'est un monde tout logique où ne se trouvent que des formes vides, sans réalité » (2). Mémoire, jugement, raisonnement ne sont dès lors que des produits artificiels d'une synthèse arbitraire, car elle repose sur une analyse inexacte. Condillac ne décompose pas plus la sensation que Descartes ne décomposait la pensée. Et encore, pourrait-on admettre, à la rigueur, qu'il y a place dans la psychologie cartésienne pour une sorte d'analyse de la pensée puisqu'il distingue en elle des états qui sont l'effet des modifications du corps, des idées, reflet des idées divines et des actes qui procèdent de la volonté, libre par essence, tandis qu'on ne trouve chez Condillac aucune trace de décomposition de la sensation.

Maine de Biran prétend être entré dans le fond de la question et en avoir trouvé une solution, sinon « pleinement satisfaisante, du moins assez neuve pour mériter l'attention de plusieurs et faire espérer quelques progrès de plus dans l'analyse de l'esprit humain (3) ». Cette solution il l'a trouvée, non

(1) Naville, *Œuvres inédites de Maine de Biran*, tome III, p. 339.

(2) Naville, *id.*

(3) *Idem*, p. 342.

en se plaçant au point de vue métaphysique de Descartes, ou au point de vue logique de Condillac, mais au point de vue psychologique.

La psychologie est l'étude des faits de conscience : or la conscience est inséparable de l'effort volontaire, et la volonté est une force hypersensible et hyperorganique qui ne se révèle à elle-même, ou ne se réfléchit qu'à la condition de se heurter à une résistance. Il n'est donc plus possible au philosophe de se placer au point de vue de Bacon repris par Locke et Condillac. Il ne s'agit plus seulement d'observer des faits, de les classer, de s'élever à l'idée de leurs rapports constants de succession, c'est-à-dire de leurs lois, en éliminant volontairement de ses recherches la cause de ces faits. L'idée de cause est pour le physicien l'inconnue dont il ne faut parler jamais quoiqu'on ne puisse sans doute s'abstenir d'y penser. Pour le psychologue au contraire, c'est l'idée la plus certaine, la plus immédiatement connue, la plus claire et la plus distincte, non en ce sens qu'elle serait résoluble en idées plus simples, mais en ce sens qu'elle est une donnée immédiate de la conscience, et comme telle, nettement séparée des affections de la sensibilité ou des produits de l'imagination. Sans doute, on ne saisit pas la cause en soi, en dehors de son exercice, mais on la saisit causante ou agissante, dans l'effort qu'elle produit, et l'aperception immédiate de cette cause est la conscience elle-même. La psychologie a donc une méthode propre, radicalement distincte de la méthode expérimentale et de la méthode déductive des métaphysiciens. Son domaine n'est pas la succession empirique, ce n'est pas davantage la pensée absolue, antérieure à la conscience. La pensée primitive n'est pas autre chose que la conscience de l'individualité personnelle exprimée par le mot « je » (1). Il y a un monde intermédiaire entre le monde sensible et le monde intelligible, tel que l'ont conçu les Cartésiens, c'est le monde intérieur, tel qu'il est perçu par la conscience. Le point de départ de toute connaissance certaine est

(1) Naville, *Idem*, p. 341.

la conscience, qui a son domaine bien circonscrit ; mais elle peut et doit se servir de procédés auxiliaires pour pénétrer dans les régions de la pensée, qui lui échappent.

En partant de l'idée de la sensation la plus simple, l'esprit trouve toujours en elle matière à une véritable décomposition en deux sortes d'éléments, l'un affectif ou passif, l'autre moteur ou actif. Ces deux éléments se mêlent en proportion variable en tout fait de conscience, ce qui permet de les concevoir comme des faits positifs, et de les distinguer de pures abstractions. L'homme vit dans certains états d'une vie toute affective, par conséquent sans conscience : tel est l'état du fœtus, le sommeil, la catalepsie, la folie. Dans la vie consciente, si le moi n'est jamais une pure activité, puisque le sentiment de l'effort volontaire retentit nécessairement dans le sentiment de la vie organique qui résulte lui-même de la fusion des sensations les plus passives, du moins on peut saisir dans l'exercice de certains sens et dans certaines opérations intellectuelles qui s'y rattachent, la prédominance de l'élément actif sur l'élément passif. Ces deux éléments de la pensée une fois distingués, il s'agissait d'en établir l'origine. C'est ce que n'avait fait jusqu'ici nul philosophe, d'une façon satisfaisante, notamment, en ce qui concerne la motilité ou volonté. Comment en concevoir l'apparition ? Si elle n'est pas dérivée de l'instinct fondamental de l'être vivant, quand et comment se manifeste-t-elle ? Les métaphysiciens allemands se sont bien rendu compte de la nécessité d'admettre l'existence d'une activité primitive de la pensée qu'ils nomment volonté ou liberté, mais au lieu d'en établir l'existence sur un fait incontestable, et d'en surprendre l'origine par des voies détournées mais pourtant positives, ils se perdent dans des déductions abstraites qui sont aussi vaines que les constructions de Condillac. On ne déduit pas l'existence de la volonté ; il s'agit de la constater par le sens approprié ; quant aux circonstances de son apparition, au milieu des ténèbres de la vie inconsciente, elles échappent nécessairement à la conscience qui ne peut pas sortir d'elle-même, mais l'observation externe peut

du moins nous en faire saisir les conditions physiologiques.

Il est bien vrai que toute connaissance vient des sens. Maine de Biran est d'accord sur ce point avec les Idéologues, mais il y a, selon lui, deux sortes de sens, ou plutôt il y a dans les sensations deux sortes d'éléments, les uns passifs, les autres actifs. Le sens musculaire est le sens de l'activité : c'est de lui que procèdent toutes les opérations proprement dites de la pensée. Si Condillac eût vraiment analysé la sensation, il y eût découvert toute la pensée, mais il en a fait l'*ontologie* et non l'*analyse* ; et Maine de Biran nous déclare, qu'il n'a pas d'autre but que de refaire le *Traité des Sensations*. Par un véritable tour de force, il fait sortir de la sensation d'odorat, accompagnée de la sensation musculaire d'inspiration, toutes les opérations élémentaires de la pensée. Condillac et Bonnet n'ont échoué dans cette entreprise que parce qu'ils sont partis de données incomplètes. Du moment qu'ils n'avaient pas saisi la dualité primitive enveloppée dans toute idée de sensation, ni par suite reconnu l'existence d'un sens de l'activité, ils ne pouvaient que construire une psychologie conventionnelle. L'analyse exacte des données de l'ouïe, de la vue, du toucher permet à Maine de Biran de déterminer la genèse des facultés qui se réfèrent les unes comme l'imagination à l'élément passif de la sensation, les autres comme la conscience, le jugement, la mémoire, le raisonnement, ainsi que les idées d'unité, d'identité, de cause, de substance, qui s'y trouvent enveloppées, à l'élément actif.

Tout exercice de l'activité intellectuelle est inséparable de l'effort musculaire (1) que l'on peut en considérer comme le signe ; les signes du toucher et de la voix, institués par la nature, servent de modèle au langage artificiel. Mais l'association des signes avec les modes de la pensée engendre des résultats variables selon la nature des modes associés. Maine de Biran avait déjà insisté sur ce point dans son *Mémoire sur*

(1) De Tracy eut le mérite de reconnaître l'importance du sens musculaire ; mais il n'a pas déduit toutes les conséquences de sa découverte, n'en a pas compris la véritable signification.

L'habitude, en distinguant trois sortes de mémoire, mécanique, sensitive, représentative. Il ne fait que reprendre le développement de ses idées. Les signes sont, par nature, comme l'effort volontaire dont ils dérivent, constants, égaux et disponibles ; mais il n'en est pas de même des idées qui, leur sont associées et qui se réfèrent les unes aux sensations affectives, les autres aux intuitions de la vue, les autres aux perceptions du toucher ou de l'ouïe. De là plusieurs ordres de *composés sensibles*. Maine de Biran distingue d'abord un *ordre passif* et un *ordre actif*. Le premier est constitué par l'association des signes avec des sensations ou des passions qui par suite de leur passivité, ne pourront jamais devenir objet de souvenir ni de réflexion. L'*ordre actif* se divise lui-même en trois parties. La *première classe de composés intellectuels actifs* comprend les images qui, sans être un produit de l'activité propre de l'esprit, ont cependant été modifiées par l'exercice de l'attention. Ces opérations intellectuelles ont pour type les fonctions de la vue. Elles se rattachent à l'attention, non à la réflexion. Dans la *deuxième classe* se trouvent rangées les opérations qui résultent d'un juste équilibre de la réflexion et de l'attention ; elles ont leur type dans l'exercice du toucher. Enfin, lorsque l'élément associé est uniquement de nature réfléchible, analogue à celle du signe oral, ce sont deux actes réfléchis qui s'ajoutent l'un à l'autre, et le produit surcomposé de cette association est dans la pensée, comme la détermination vocale et auditive est à la fois dans le sens direct et répétiteur de la voix et de l'ouïe, qui sert de modèle à toutes les opérations des idées de cet ordre : il correspond au *troisième ordre de composés actifs*.

La classification des facultés correspond donc aux divers degrés d'activité par lesquels se manifeste la pensée, identique pour Maine de Biran, à la volonté. Au plus bas degré se trouve la vie affective pure, complète en son genre, mais dénuée de tout caractère de personnalité, et par conséquent de conscience et de mémoire. Dans la vie consciente, il distingue quatre degrés : d'abord l'*ordre passif*, dont l'imagination

sensitive, les sentiments et les passions sont les manifestations caractéristiques. Immédiatement au-dessus, il place les opérations qui ont leur type dans l'imagination intellectuelle, tout à la fois spontanée dans ses créations et réglée par l'emploi des signes institués ; Maine de Biran le nomme *système intuitif intellectuel*. Au-dessus du système intuitif il place le *système aperceptif* qu'il divise en deux : le premier caractérisé par la *mémoire*, le second par le *raisonnement*. La mémoire remplit à l'égard de la conscience dont elle est le simple prolongement un office analogue à celui que la vue remplit à l'égard du toucher, elle abrège le travail de l'esprit. Quant au raisonnement, ce n'est que la mémoire des opérations intellectuelles.

Tel est le premier essai de synthèse ou de classification des opérations intellectuelles que l'on trouve dans les écrits de Maine de Biran. Il se trouve, en puissance, d'une part, dans l'*Introduction au Mémoire sur l'habitude*, d'autre part, dans les chapitres du même ouvrage, consacrés à l'imagination et aux habitudes actives. Un progrès manifeste est accompli. Le *Mémoire de Berlin*, reproduira la classification du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* ; on la retrouve dans les quatre systèmes de l'*Essai sur les fondements de la psychologie* (affectif, sensitif, perceptif, réflexif). Dans les *Nouveaux essais d'anthropologie*, il ajoutera un nouvel étage à sa construction de la pensée. Au-dessus de la *vie humaine*, qui comprend les quatre systèmes précédents, il placera la *vie de l'Esprit pur*. Il est remarquable que dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Maine de Biran n'ait fait aucune place à la vie religieuse, à l'idée de perfection, au sentiment de l'infini. Il reste sur ce point fidèle à la pensée de Cabanis et de Tracy, s'il les dépasse dans la conception qu'il se fait du moi. Quand on étudie la philosophie de Maine de Biran dans son développement historique, on est frappé de l'évolution de sa doctrine : il a découvert successivement, à des degrés différents de profondeur, les éléments constitutifs de la pensée. Nous avons sans doute entendu l'écho, dans les méditations

qui nous ont été conservées dans son *Premier Journal*, des trois thèmes fondamentaux du destin, de la liberté et de la grâce ; mais ces thèmes ont traduit des sentiments avant d'exprimer des idées. La philosophie de Maine de Biran reproduit le mouvement de sa vie intérieure ; celle-ci se manifeste par un progrès du fatalisme physiologique à la liberté inséparable de la réflexion, et de celle-ci à Dieu. Ces thèmes qui retentissent, isolés, séparés, opposés les uns aux autres, dans sa conscience vive mais confuse de jeune homme, nous les retrouverons, dans sa construction symphonique, chacun à sa place, et coordonnés entre eux. Le sentiment religieux disparut de sa conscience pendant vingt années de sa vie ; mais il n'était qu'absent, et il semble que Maine de Biran lui eût réservé sa place, dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. « Puis-je croire, se demande-t-il, avoir fait un traité complet des facultés humaines ? Je suis si loin d'avoir une telle prétention que je m'estimerais même heureux d'avoir trouvé quelques-uns des matériaux solides qui doivent entrer dans les fondements de la science » (1). En tout cas, ce n'est que par la méthode qu'il a suivie, qu'il pourra faire d'autres découvertes. « Les facultés élémentaires, qui auraient pu échapper sous un titre quelconque à mes analyses antérieures, devraient donc se retrouver, je crois, dans la même source, creusée encore avec plus de profondeur et d'exactitude que je n'ai pu le faire. Ce serait ma faute de n'avoir su les y trouver ou les en déduire, mais si elles n'y étaient pas réellement, j'avoue que les omissions seraient irréparables pour moi maintenant, puisque je me suis interdit toutes voies pour chercher ailleurs de quoi les réparer (omnes aditus interclusi) (2) ». Par conséquent, s'il découvre quelque jour dans l'homme une troisième vie, intimement plus élevée au-dessus de la vie consciente que celle-ci l'est par rapport à la vie animale, ce sera par un troisième sens, qu'il appellera un sens sublime, le sens religieux. Et

(1) *Œuvres de Maine de Biran*. Edition Tisserand, t. IV, p. 14.

(2) *Idem*.

jusque dans les *Nouveaux Essais d'anthropologie*, Maine de Biran pourra répéter la formule sensualiste à laquelle il se rallie dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* : « Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu ». Seulement le terme commun dont il se sert pour désigner des faits si différents que le sentiment de la vie organique, la conscience de soi, le sentiment de l'infini, ne doit pas nous cacher la véritable nature de la chose signifiée. De ces trois sens, le premier est lié aux modifications de nos organes internes et est passif, le second est actif, le troisième est passif comme le premier, mais il manifeste l'irruption en nous d'une force hyperorganique et en même temps supérieure au moi. Il s'agit bien pourtant dans les trois cas d'un sens, car la pensée s'y trouve toujours jointe à une certaine organisation physique et se manifeste par des données irréductibles. Il y a là une doctrine extrêmement originale, aussi éloignée du sensualisme de Condillac que de l'apriorisme abstrait des métaphysiciens allemands, dont le caractère propre est le réalisme psychologique, ce mot étant entendu dans la plénitude de son sens, c'est-à-dire comme un effort pour saisir la pensée sous tous ses aspects, à tous ses degrés de perfection, par des sens appropriés. Pour bien comprendre cette philosophie nouvelle, il est nécessaire de revenir sur chaque point précédemment indiqué de la méthode et de la doctrine.

III

LA MÉTHODE

Dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Maine de Biran a pris nettement conscience du caractère véritable de la philosophie, des différences qui la séparent des autres sciences, et de cette idéologie même qui n'était chez Bonnet et Cabanis qu'une physique mentale. Sans doute il n'a pas encore approfondi cette différence ; il n'est pas arrivé sur

ce point au degré de précision qu'atteindra sa pensée dans l'*Introduction à l'Essai sur les fondements de la psychologie*, et les *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, mais il a solidement établi les principes et la méthode de sa doctrine. Il oppose son point de vue à celui de Bacon et des partisans d'une *idéologie objective*. Il a en vue non un tableau historique, ni une simple classification idéologique, mais *les fondements d'une division réelle des facultés humaines*. Il veut, comme Descartes, atteindre l'être même de la pensée. Or, on connaît la réalité par le moyen des idées, et il distingue deux sortes d'idées, les idées précises, individuelles et les idées générales, abstraites. Les premières seules nous découvrent la réalité véritable. Maine de Biran est d'accord sur ce point avec Descartes ; les idées vraies ne sont pas les concepts ; mais les éléments simples auxquels elles correspondent, pour Maine de Biran, diffèrent des natures simples des *Regulæ* ; ce sont les aspects irréductibles du fait primitif, identique au sentiment de l'effort volontaire. Au « je pense, donc je suis » de Descartes, Maine de Biran substitue : « je veux, donc je suis » et il y a immédiation entre l'acte par lequel le moi se pose, et celui par lequel il se connaît, et non passage dialectique de la pensée à l'être. La conscience ne nous installe pas dans la réalité absolue, puisqu'elle ne saisit le moi que dans sa relation avec une résistance, mais sa réalité, pour être relative, n'en est pas moins certaine ; bien plus, Maine de Biran établira plus tard qu'elle n'est certaine que parce qu'elle est relative. La réalité absolue est pour lui objet de croyance, non de connaissance.

Il divise la *première partie de son Mémoire* en quatre paragraphes. *Dans le premier* il indique l'état de la question, *dans le second* qui se subdivise lui-même, il expose la méthode employée dans la physique générale, discute l'application qu'on en a faite en physiologie et dans ce qu'il nomme l'idéologie objective ; *le troisième* est consacré à l'analyse des facultés humaines dans les systèmes de Condillac, Locke d'une part, et Descartes, Leibnitz et Kant d'autre part ; enfin *dans*

la conclusion il indique sa méthode propre et les services que l'on peut attendre des autres méthodes qu'il vient d'exposer, en qualité d'auxiliaires. Dès cette époque, Maine de Biran pose la base d'une *philosophie éclectique*, et il semble bien que Cousin lui en ait emprunté l'idée sans qu'à notre connaissance il l'ait jamais reconnu dans ses cours ou ses ouvrages. Maine de Biran reviendra sur ce point, dans l'*Examen critique des opinions de de Bonald*.

I. Bacon proposait de diviser la science nommée psychologie en *sciences* : 1^o de *la substance de l'âme*, 2^o de *ses facultés*, 3^o de *l'usage et de l'objet de ses facultés*. Mais un tel ordre eût été visiblement contraire à l'esprit de la méthode qu'il avait préconisée et il s'est bien gardé lui-même de le suivre, lorsqu'il partage l'entendement humain en trois facultés, raison, mémoire, imagination, d'après la distribution de ses produits (philosophie, histoire, art). Il va de l'emploi et de l'objet de ses facultés à la division de celles-ci. Cette méthode fut suivie par Hobbes, Gassendi, Locke au xvii^e siècle. Hartley, Condillac, Bonnet, Cabanis, au xviii^e. Abandonnant la métaphysique à ses disputes frivoles et interminables sur la nature de l'âme et de ses attributs, *ces esprits de lumière* transportèrent la méthode de la physique dans l'étude de la pensée. L'idéologie se divisa dès lors en deux parties. D'une part, la grammaire générale et la logique découvrirent l'artifice secret de la pensée qui se met, pour ainsi dire, en relief, dans les formes sensibles du langage, seul instrument d'analyse : et l'art de penser, de raisonner s'identifia avec l'art de parler. D'autre part, le physiologiste lut dans le jeu des divers organes, comme dans une nouvelle espèce de signes, la source même de nos facultés.

Il semble bien que les résultats de cette *grande réforme* n'aient pas été moins heureux dans la *métaphysique des esprits* que dans la *physique des corps*. La théorie des signes et les magnifiques applications qu'en fit Lavoisier à la chimie, les découvertes de Cabanis sur l'origine des sensations organiques et de l'instinct sont des résultats définitivement acquis

auxquels les *spéculations hypersensibles* n'ont rien à opposer, et qui sont sans doute peu de chose en comparaison de ceux que l'avenir réserve à l'idéologie physiologique. Une fois qu'on connaîtra bien les rapports du physique et du moral, on trouvera, en perfectionnant les organes, un moyen direct et assuré de perfectionner les facultés qui en dépendent. La pensée célèbre de Bacon « on ne commande à la nature qu'en obéissant à ses lois » trouvera dès lors, en idéologie, comme en physique, toute son application.

Mais sans méconnaître de tels bienfaits, a-t-on le droit, remarque Maine de Biran, de considérer le procès pendant entre la métaphysique et la science comme définitivement jugé ? Est-ce que cette idéologie scientifique, circonscrite dans l'ordre des faits sensibles, ne laisse pas derrière elle un monde hypersensible dont il faudrait, une fois pour toutes, ou connaître les fondements, s'il existe, ou prouver du moins la non-existence, pour vivre désormais en paix dans celui qui nous est dévolu ? Et ce que nous disons de l'objet, doit se dire aussi de la méthode. La méthode expérimentale atteint-elle bien aux confins d'une philosophie véritable ? La question posée par l'Institut parut à Maine de Biran, tendre à résoudre ces doutes ; et une fois de plus se manifestait ce caractère éternel de la philosophie, de renaître toujours de ses cendres, comme le phénix de la légende. « Il s'agit de savoir, à supposer que l'on conserve le nom d'*idéologie*, s'il n'y a pas une idéologie *subjective* qui, se renfermant dans la sensation du sujet *pensant*, s'attacherait à pénétrer les rapports intimes qu'il soutient avec lui-même dans l'exercice libre de ses actes intellectuels, à côté de cette idéologie *objective*, fondée principalement sur les rapports qui lient l'être sensible aux choses extérieures, à l'égard desquelles il se trouve constitué en dépendance essentielle, quant aux impressions affectives qu'il en reçoit ou aux images qu'il s'en forme » (1). Et précisant sa pensée, avec une netteté et une profondeur admirables, Maine

(1) III, p. 44. Edition Tisserand.

de Biran se demande si l'idée de ces facultés dans lesquelles se décompose la pensée, n'est pas une idée individuelle, par opposition aux idées générales dans lesquelles se résument les connaissances du physicien. « Si ces idées singulières sont simples, on ne pourra pas assurément les décomposer, mais on pourra du moins en assigner la nature et le nombre, reconnaître leur source et les conditions qui les font naître, en étudier les liaisons ou l'enchaînement avec des idées ou des faits d'un autre ordre, et cela par une méthode différente de l'analyse de décomposition appliquée aux objets de notre connaissance extérieure ou aux images composées qui nous les représentent » (1).

Le premier problème à résoudre consistera donc à rechercher la signification du terme *faculté*. Désigne-t-il une idée abstraite et générale comme le terme physique de force, ou bien une réalité singulière ? Le problème revient en somme à rechercher le fondement qu'a, dans notre nature intime, l'idée ou le principe de causalité. La question posée par l'Institut soulève ainsi l'un des problèmes les plus ardues de la philosophie première.

II. La philosophie scolastique avait fait de ces termes vagues de force productive, virtualité, faculté, un tel abus qu'elle finit par révolter les esprits indépendants, et provoqua la réforme générale dont Bacon fut le principal auteur. Quand il fit entendre ces paroles grandes et hardies « *Instauratio facienda est ab imis fundamentis* » il trouva plusieurs voix disposées à faire écho et à répondre à son appel.

« Se plaçant d'abord loin de la région ténébreuse des causes premières, ces bons esprits travaillent de concert à observer exactement des effets plus rapprochés d'eux ; ils s'attachent à en découvrir l'enchaînement et l'analogie, et à en faire une distribution méthodique fondée sur l'ordre direct de leur liaison ou dépendance mutuelle » (2).

(1) *Id.*, p. 42.

(2) p. 46.

Toute cause n'est plus dès lors conçue que comme l'expression générale d'une loi de succession. L'*attraction* ne sera plus qu'un terme général et sommatoire appliqué à tous les corps qui gravitent. Ce sera une expression complexe représentant, sous une forme abrégée, des valeurs déterminées, ou qu'il est toujours possible de déterminer par développement ultérieur, comme serait $X^m = (a + b)^m$. Ce n'est pas qu'il n'y ait rien de plus dans l'idée du savant : il a beau faire, il ne peut éliminer de la cause toute idée de force productive ; mais cette idée, si elle subsiste dans la conscience, n'a pas droit de cité dans la science. « Elle est semblable, dit Maine de Biran, à ces indéterminées que les mathématiciens emploient dans l'analyse algébrique, en renonçant à en déterminer la valeur, lorsqu'ils ne peuvent les développer ou les mettre en équation avec des quantités connues de la même espèce » (1). C'est une inconnue simple (x). Maine de Biran voit dans la présence de cette idée une cause de gêne pour l'esprit du savant, qui, ne pouvant s'en débarrasser complètement, tâche du moins d'en diminuer les occasions, en cherchant à réduire, autant que possible, le nombre de ces causes, c'est-à-dire, à simplifier les expressions des termes généraux. C'est ainsi que plusieurs physiciens ont tenté d'exprimer par le terme *attraction* l'ensemble des phénomènes compris sous le titre d'*affinités chimiques*. La raison que donne ici Maine de Biran, du mouvement de l'esprit vers l'unité systématique des principes, est bien discutable ; n'est-ce pas simplement, comme il le dit plus loin, parce que cette réduction facilite la marche de la pensée, dont le principe suprême est l'unité ? Quoi qu'il en soit, le savant recherche les lois, non les causes.

Or, il s'agit de savoir si, en éliminant de l'étude des facultés de l'âme la recherche des causes, ou en traitant celles-ci comme inconnues, on ne se met pas dans l'impossibilité d'expliquer les faits, on ne confond pas passion et action, on ne dénature pas, en un mot, l'objet que l'on étudie. Les faits de

(1) p. 50.

conscience ne sont pas des faits analogues aux faits sensibles, et n'en différant que par la scène sur laquelle ils se produisent ou l'instrument dont on se sert pour les observer; ou plutôt ces différences en supposent d'autres, fondamentales. Ce ne sont pas des objets, à proprement parler, puisqu'ils sont inséparables du sujet; on doit les expliquer tels qu'ils nous apparaissent, c'est-à-dire comme modifications ou opérations d'un sujet. Or ce sujet, n'est-il pas précisément une cause ou force productive, et au lieu d'être une inconnue, la cause n'est-elle pas ici ce qu'il y a de plus connu, bien plus, ce sans quoi on ne connaîtrait pas les faits eux-mêmes, puisqu'ils n'existeraient pas? Non pas, sans doute, qu'on puisse la saisir en elle-même, en dehors de ses effets, mais dans leur relation.

Les physiologistes ont suivi la même marche que les physiciens et le terme *sensibilité* est devenu pour eux l'expression des propriétés les plus générales des corps vivants; elle tient parmi les phénomènes de la matière organique, la place de l'*attraction* dans les lois de la matière morte. Mais ce mot a été entendu aussi comme désignant la force individuelle qui produit d'une part certains modes du sujet, et d'autre part un ordre tout différent de phénomènes, les phénomènes organiques. C'est ainsi que *Stahl* unit la médecine et la philosophie. Il conçoit l'âme comme une force ou une cause distincte du moi, qui se manifeste par deux ordres parallèles de faits, les uns physiologiques comme les sécrétions, les autres psychologiques comme la mémoire. Cette réduction n'était pas conforme à la véritable méthode des sciences, puisqu'elle forçait l'analogie des faits qu'elle rapporte à une même cause; elle était d'autre part contraire à la vraie notion de causalité; car la seule cause que nous connaissions directement, le moi, a pour caractère la conscience; elle ne saurait donc être conçue en même temps, comme la cause des mouvements vitaux, impersonnels et inconscients. L'erreur commise par *Stahl* est semblable à celle que commirent *Malebranche* et *Descartes*. Pour n'avoir pas reconnu la causalité où elle était, ces philosophes l'ont transportée où elle n'était pas. Pour n'avoir pas vu que

le moi était la cause véritable des faits de conscience, ils l'ont attribuée à Dieu. Seulement Descartes et Malebranche, ne faisant pas de différence de nature entre les corps vivants et les corps bruts, attribuaient à une même cause spirituelle toute puissante les lois qui les régissent, tandis que Stahl en attribuant les fonctions vitales au principe particulier de la pensée, affranchissait réellement la physiologie des lois générales des corps bruts.

Les physiologistes successeurs de Stahl ont écarté, autant qu'ils ont pu, la notion obscure et systématique de cause première. Pourtant, on trouve encore la trace de ce préjugé chez *Barthez*, qui admettait l'existence d'un principe vital, quoi qu'il permit de le considérer comme une simple modalité abstraite du corps vivant, ou même comme une cause nominale dont le signe résume l'ensemble de la série entière des faits physiologiques. Pour Cabanis, ce sont les parties vivantes unies en système et correspondant à un centre commun qui sont dites *sentir* les impressions reçues, exécuter ou même *déterminer* et *vouloir* les mouvements qui les suivent. Sa doctrine reste, malgré lui, imprégnée de l'esprit stahléen, il conserve son langage, comme le prouvent les expressions de sensations, de volitions sans conscience, sans moi ; elle confond à son insu, dans l'explication qu'elle donne des faits, la causalité réelle et individuelle avec la causalité abstraite des physiciens.

Tandis que la physiologie, chez Stahl et ses disciples est inspirée par l'esprit métaphysique d'un Descartes ou d'un Malebranche, la physiologie des *Bonnet*, *Hartley*, etc., se rattache à la doctrine de Condillac. Ils réduisent toutes les facultés humaines à la sensibilité, qu'ils considèrent à son tour comme un effet de l'organisation matérielle. Impressions, sensations, perceptions proprement dites, donc conscience dépendent de conditions ou propriétés purement organiques. On pourrait donc mettre celles-ci à la place de celles-là, et connaître extérieurement, c'est-à-dire par les divers mouvements des fibres du cerveau, toutes les affections et les opérations qui en résultent. La décomposition de la pensée,

devient donc dans cette hypothèse une opération particulièrement claire. De même qu'on divise nos sensations en différentes espèces par l'attribution de chacune d'elles aux différents sens organiques d'où elles dépendent, on pourrait avoir une division naturelle de ce sens intérieur général ou commun nommé entendement, en autant de sens particuliers, de jugements, de souvenirs, qu'il y aurait de sièges cérébraux distincts. C'est dans cette voie tracée par Wallis et Gall que se sont engagés certains médecins philosophes, comme Cabanis.

Ce projet de décomposition de la pensée soulève aux yeux de Maine de Biran deux objections décisives. D'abord, la distinction des sièges attribués à l'exercice de chaque faculté se réfère nécessairement à une autre division des facultés : il faut d'abord avoir déterminé l'existence de ces facultés que l'on cherche ensuite à localiser. Mais de deux choses l'une. Ou bien cette division des facultés, qui est l'œuvre de la réflexion est définitive, et la découverte de leur siège dans le cerveau n'ajoutera rien à la vérité des distinctions idéologiques. Ou bien, elle n'est que provisoire, et dans ce cas elle devrait être contrôlée par la division physiologique. Mais pour que cela fût possible, il faudrait que celle-ci ne fût pas déjà calquée sur l'autre, et l'on ne voit pas comment il pourrait en être autrement ; ce ne sera jamais qu'une hypothèse calquée sur une hypothèse d'ordre différent.

En dehors de cette impossibilité de fait que Maine de Biran établira avec plus de précision et de force dans ses *Observations sur le système du docteur Gall*, il en est une autre, d'un autre ordre, qui résulte de la nature même de la pensée. Si toutes les opérations de la pensée se réduisaient, comme le veut Condillac, à des modifications passives de la sensibilité, celles-ci pourraient être étudiées dans leurs causes instrumentales, divisées, circonscrites, classées hors du moi dans leur siège propre ; mais des facultés actives, des volitions et de véritables opérations de l'intelligence ne peuvent être représentées disséminées dans les parties d'un composé organique, puis-

qu'elles sont indivises de la force constante *une* dont elles émanent. Ici sont marquées les limites où toute application de la méthode physiologique est forcée de s'arrêter. La physiologie peut éclairer, par l'observation exacte de leurs circonstances organiques, tous les modes impersonnels ou inconscients de la pensée ; elle entrera donc dans une analyse ou science complète des facultés, qui embrasse les facultés passives comme les facultés actives. Mais il n'y a pas d'autre moyen de connaître celles-ci que d'en prendre conscience directement. Dans le premier cas, la méthode expérimentale sera légitime, dans le second on ne pourra se dispenser de faire appel à la réflexion. Dans la psychologie physiologique, les phénomènes pourront être conçus dans leur ensemble et classés suivant leur ordre de succession ou d'analogie, indépendamment de la considération de leur cause. Dans la psychologie réflexive, le fait intérieur ne saurait être conçu ou senti hors de l'idée ou du sentiment individuel de sa cause ou force productrice. Là, tout tend à se généraliser et à se composer ; ici, tout tendra à s'individualiser et à se simplifier. Si l'on passe outre à cette règle, on dénaturera les faits au lieu de les expliquer. On fera de l'attention une sensation exclusive, de la mémoire une modification reproduite en l'absence de son objet ; mais ce sont là des dénominations arbitraires, des hypothèses conventionnelles. Attention, mémoire, sont des opérations du moi qui ne se sent point ou n'existe point pour lui, en dehors de son produit direct, l'effort, ou en dehors du sentiment de sa causalité propre.

Ces deux critiques renferment la condamnation définitive de toute application exclusive de la méthode physiologique à la psychologie. Si on rejette l'explication physiologique de la pensée, on se trouve en présence de trois explications possibles : 1^o le système de la sensation transformée qui prend l'abstrait pour le simple, et une classification conventionnelle pour une explication véritable ; 2^o les systèmes innéistes ou à prioristes qui s'installent dans la pensée pure après avoir coupé toute communication avec la nature matérielle ; enfin

le système auquel se rallie Maine de Biran, fondé sur l'expérience intime ou la réflexion, qui fait la part, dans les opérations intellectuelles, de deux éléments distincts qui se combinent en proportions variables et peuvent même exister séparément : l'affectivité et la motilité.

III. La méthode de Condillac, loin d'être une analyse réelle, est une synthèse ou une construction abstraite. Quoique la question posée par l'Institut ait été exprimée dans la langue même de l'auteur du *Traité des sensations*, on ne peut pas dire qu'il y ait dans sa doctrine une décomposition véritable de la pensée. Au lieu d'analyser les sensations, Condillac en élimine les caractères distinctifs pour en retenir un élément abstrait, dénué de toute réalité : la sensation, puis il décrit les différents aspects que prend la sensation ainsi envisagée, selon qu'elle est exclusive, ou qu'elle coexiste avec une autre, ou qu'elle se reproduit en l'absence de son objet. Il donne à ces transformations des noms connus, sans s'inquiéter de savoir s'il ne les détourne pas de leur véritable sens. Il construit une pensée possible, qui, à vrai dire, n'a rien de commun avec celle dont nous avons conscience, bien plus préoccupé d'édifier un système cohérent et logique qu'une explication vraie. Condillac a été victime de l'esprit de système. Il y avait beaucoup plus de vérités pénétrantes et justes dans son premier ouvrage : l'*Essai sur l'origine de nos connaissances*, que dans le *Traité des sensations* et la *Langue des calculs*. Il admit d'abord des opérations distinctes des matériaux de nos connaissances puisque ce sont elles qui les mettent en œuvre. Cette dualité fondée sur le sens intime, il la nie dans le *Traité des sensations* ; il n'admet plus qu'une seule classe de modes passifs, homogènes et son système atteint toute sa rigueur dans la *Langue des calculs* et la *Logique*, où la plupart des facultés intellectuelles sont exclusivement considérées sous un rapport de passivité, et leurs définitions bien déduites de l'hypothèse. Mais la vérité psychologique est si forte, que même dans ses derniers ouvrages, on trouve dans son langage, cette dualité, qu'il se refuse à voir dans les faits, d'une

activité et d'une simple réceptivité. « Le terme sensation est un substantif abstrait qui dérive soit d'un adjectif, soit du participe d'un verbe d'action » (1). Dans le premier cas, il désignera un attribut permanent du moi, dans le second une action produite par sa force constitutive. Dans l'un il renfermera l'idée d'un sujet participant à chacun de ses modes, dans l'autre l'idée d'une force inséparable de ses actes. Or, si la sensation est l'attribut fondamental, permanent de la pensée, on ne peut pas dire qu'elle se transforme ; elle demeure identique au sein de toutes les modifications variables. Et si elle n'enferme aucune idée précise du moi, elle ne représente plus qu'une modification abstraite de son sujet d'inhérence, elle pourra devenir un sujet logique de propositions diverses, mais n'aura en soi aucune espèce de réalité. La langue de Condillac sur ce point n'est donc pas exempte d'équivoques. Celle de *Destutt de Tracy* est beaucoup plus homogène.

Pour lui, la faculté de sentir comprend quatre opérations élémentaires : sensation proprement dite, souvenir, jugement, désir. De telles classifications, dit Maine de Biran, qui ménage visiblement son ancien juge devenu son ami, ont leur importance, mais elles ne dispensent pas l'esprit d'un retour continu à l'expérience. On n'est pas dispensé, parce qu'on parle de la sensation, d'en noter les modes spécifiques, en chaque sens, pas plus qu'on n'est autorisé à entendre les termes de souvenir, de jugement, de volonté dans le sens qui s'accorde le mieux avec l'esprit de sa classification. Si l'on dit que toute idée positive se rapporte non à des facultés dont sont dérivées les opérations, mais aux résultats qu'elles produisent, et que ces résultats sont des sensations comme les autres, on affirme ce qu'il s'agit de prouver. Peut-on identifier l'idée que nous avons d'une impression subie avec celle d'un acte produit et aperçu comme l'effet d'une puissance dont le moi dispose ? ; ne serait-ce pas confondre les distinctions les plus claires pour

(1) p. 91.

la conscience et les plus fécondes ? Ces idées ne font pas images ; elles ne sont pas générales, mais singulières. Ne faudrait-il pas chercher comment elles naissent ou viennent à la connaissance ?

C'est ce que fit « le plus sage peut-être des philosophes ». *Locke* dont Maine de Biran a toujours admiré l'esprit d'observation et de mesure. Il n'y a qu'un point sur lequel Condillac paraît l'avoir surpassé. *Locke* avait compris l'importance des signes pour enregistrer et communiquer les produits de la pensée : Condillac en a découvert le rôle dans la formation et l'évocation des idées ; mais sur l'origine même des idées, *Locke*, libre de toute idée préconçue, a eu des vues plus justes que Condillac. Il les rapportait du moins à deux sources : la sensation et la réflexion, quoiqu'il fit trop petite la part de la réflexion. Il la considérait moins comme une source propre d'idées que comme une sorte de canal secondaire par où, tout ce qui découle de la sensation immédiate, irait se rendre dans un réservoir commun pour y être élaboré. Il n'a pas poussé l'analyse assez loin. Il n'a pas vu que l'idée de sensation n'est pas un fait simple et primitif, qu'elle enveloppe la dualité d'un état subi et d'un acte qui seul peut se redoubler intérieurement. S'il ne tombe pas dans les erreurs dues à l'abus de la logique et à l'esprit de système, comme Condillac, il n'a pourtant pas toujours su éviter la confusion. C'est ainsi que cet empiriste, qui combattit la théorie cartésienne des idées innées admet des facultés innées, des attributs inhérents à la substance même de l'âme, et dont il est impossible de rendre compte. D'autre part en admettant avec Descartes la division de la pensée en entendement et volonté, et en considérant l'entendement comme passif, il s'est interdit d'assigner quelque origine aux facultés actives de l'intelligence. On ne trouve donc pas dans sa doctrine un système régulier de génération des idées. Son empirisme ici se montre à ce point conséquent qu'au lieu d'expliquer, il se borne à décrire et admet autant de facultés nominales qu'il trouve de classes d'idées. Il admet donc une faculté d'abstraire, de composer, parce qu'il y a des

idées abstraites et composées ; mais ces facultés sont de simples possibilités abstraites. Il y a dans l'*Essai sur l'entendement humain* deux tendances différentes, l'une dont nous venons de parler, qui se manifeste par des classifications et des généralisations arbitraires ; une autre, plus philosophique, parce qu'elle est l'œuvre de la réflexion, qui le porte à distinguer au lieu de confondre, et à reconnaître des opérations qui mettent en œuvre des matériaux dont elles diffèrent, qui au lieu de se généraliser dans les catégories de la logique, s'individualisent dans les idées simples de la conscience. Tandis que la philosophie de Condillac procède de la première, celle de Maine de Biran s'inspirera de la seconde.

L'examen de la théorie de Locke le conduit à l'étude de la décomposition de la pensée dans les philosophies innéistes. Maine de Biran les range en deux catégories : celles qui admettent des *idées positives*, indépendantes de tout commerce avec le monde extérieur : et celles qui ne les admettent que comme *virtualités* ou *formes pures* attendant une matière qui leur est fournie par les sensations. Dans les premières il range la doctrine de *Descartes*, dans la seconde celles de *Leibnitz* et de *Kant*.

Il y a là, semble-t-il, matière à une décomposition réelle, puisque la connaissance a une double origine : 1° dans le sujet, 2° dans l'objet. Mais pour effectuer cette décomposition, il faudrait pouvoir déterminer, par des considérations *a priori*, la nature et le caractère essentiel de la partie *matérielle* comme de la partie *formelle* de toute idée. Dans aucune de ces théories l'idée de faculté inséparable de la forme de la connaissance n'est véritablement expliquée et distinguée de la simple capacité réceptive qui caractérise sa matière.

Pour Descartes l'âme a reçu les idées innées qui constituent son essence ; elle ne les a pas produites par sa libre activité. Pour Leibnitz les idées existent en nous virtuellement, et si elles se manifestent à la réflexion, elles ne sont pas moins

indépendantes d'elle dans leur existence ; si l'on se place au point de vue du moi, elles viennent du dehors, et leur accord avec les impressions reçues ne peut s'expliquer que par une harmonie préétablie. « Kant, vient se placer entre ces deux points de vue, il réalise bien certaines formes qui sont censées, comme les idées innées de Descartes, résider passivement dans le sujet, par la seule nécessité de sa nature, et antérieurement à toute impression sensible. Mais il ne leur attribue avec Leibnitz, la valeur ou le titre complet d'*idées* que dans leur union avec une matière fournie par *des objets* » (1).

Maine de Biran n'avait pas lu les écrits de Kant. Il les connaissait par ses interprètes Kinker et Viliers. En plus d'un passage il admire la vigueur de son esprit et la justesse de ses vues, mais il commet plus d'une erreur à son sujet. Il déclare notamment (p. 119) que les catégories sont assimilées, dans son système, par leurs propriétés aux formes de la sensibilité et que les unes et les autres sont autant de propriétés du *noumène intérieur*. Il y a là une double erreur. Les catégories de l'entendement n'ont d'usage légitime que dans le domaine de l'expérience ; elles ont pour fonction d'opérer la liaison, ou la synthèse de la diversité sensible telle qu'elle nous est donnée à travers les formes de l'espace et du temps. Otez toute matière de la connaissance, les catégories de l'entendement n'ont plus de raison d'être ; elles ne servent plus à rien. Elles ne sauraient donc préexister comme telles dans le noumène intérieur. D'autre part l'entendement s'oppose à la sensibilité par son activité : la connaissance est son œuvre propre ; elle consiste dans une lente organisation des données sensibles, et non dans l'application instantanée et mécanique des catégories, comme d'un emporte-pièce aux sensations.

Entre la sensation et la catégorie des catégories le « je pense » Kant place une multitude d'intermédiaires, l'image, le schème, le concept ; et l'esprit apparaît, dans la *Critique de la Raison pure* comme un artiste inconscient qui trans-

(1) T. III, p. 119.

forme, élabore les matériaux venus des sens pour les plier aux exigences de sa propre nature. Ce qui est vrai c'est que les catégories ne sont pas déduites elles-mêmes de l'activité de l'esprit, mais de la possibilité de l'expérience ; en ce sens, elles sont bien données, mais leur application à la diversité sensible se fait par une suite d'opérations.

Malgré la dualité d'éléments que Descartes, Leibnitz et Kant reconnaissent dans la pensée, leur système n'en comporte pas une véritable décomposition. On ne peut pas saisir ces éléments à part les uns des autres ; du moment qu'il y a sensation, il y a idée de sensation, la sensation prend la forme de l'esprit. « Il n'y a là aucune exception à faire, point de plus, ni de moins dans le degré d'affinité des deux éléments, par conséquent point de possibilité de les concevoir distincts ou séparés l'un de l'autre. » (1) Affirmation peut-être vraie au fond, très exagérée dans la forme. Aucun des philosophes dont parle Maine de Biran n'a confondu la connaissance sensible, où prédomine la sensation, avec la connaissance intellectuelle, même parmi ceux qui considèrent celle-ci comme la synthèse d'une diversité empirique. Obscurité, confusion, multiplicité, diversité, tels sont les caractères de la sensation. Clarté, distinction, unité, ordre, sont au contraire la marque de l'esprit. Il est bien vrai, sans doute, que tout ce qui est dans l'esprit, en porte à quelque degré le caractère ; mais il s'agirait de savoir si la séparation que Maine de Biran veut établir entre la matière et la forme de la connaissance est bien conforme à la nature de la pensée. Est-ce que l'idée de séparation qu'il oppose ici à celle de distinction ne porte pas la marque du sensualisme qui réduit l'idée des facultés à celles des sens ? Les sens, envisagés dans les organes qui en sont le siège, sont en effet séparés les uns des autres, non les facultés proprement dites de l'âme.

Quoi qu'il en soit, sa pensée, sur ce point, est nette : « Il en est ici, s'il m'est permis d'employer une telle figure, comme de

(1) *Idem*, p. 122.

la composition supposée de l'*acide muriatique*, où les chimistes admettent par analogie une base combinée avec l'oxygène, mais sans pouvoir dire quelle est cette base, faute d'avoir pu encore la séparer du principe acidifiant général. Or si tous les acides étaient dans ce cas, si l'on n'avait jamais mis à nu leur base acidifiable, ou qu'on n'eût jamais observé différents degrés possibles d'oxygénation, comment pourrait-on affirmer la composition de ces corps, ou dire qu'il entre une certaine *matière variable* dans tous, et un principe commun qui donne la *forme acide constante* ? » (1)

La distinction de la matière et de la forme dans les doctrines précédentes est donc nominale. Elle se rapporte à un monde abstrait de possibles, où la science est placée avant l'existence. Kani confère à la sensation en général des caractères qui ne lui appartiennent pas, comme les formes de l'espace et du temps. Il part donc d'un fantôme de sensation, comme Condillac lui-même, qui, après l'avoir dépouillée de ses caractères spécifiques et réels, la ramène à un type général qui ne correspond à aucune réalité. Quant à l'élément formel de nos connaissances, nul n'en a aperçu l'origine dans l'exercice de la volonté, dans la causalité du moi, et par suite n'a pu expliquer la nature des *facultés* et des opérations intellectuelles. Toutes ces théories sont des constructions abstraites, dénuées du caractère réaliste de la vraie philosophie.

IV. Il ne peut y avoir de *division réelle* de la pensée dans ses facultés élémentaires que si celles-ci peuvent non seulement être distinguées, mais en quelque sorte séparées, sinon, il n'y aura qu'une analyse logique. Une telle séparation peut être effectuée, s'il existe en nous des sensations, ou plus exactement des affections sans conscience, en d'autres termes, une matière, dénuée de tous les caractères de la personnalité ; et il n'est pas impossible de prouver l'existence d'une vie purement affective et d'en surprendre les différents modes. Si l'on ne peut entièrement isoler la conscience de tout senti-

(1) *Idem*, p. 122.

ment de la vie, du moins il est facile de constater leur opposition et leur indépendance réciproques. Tandis que le sentiment d'effort est uniforme, constant, à travers la succession de ses modes, les affections de toutes sortes sont extrêmement variables. Chacun de ces deux éléments a donc sa marque propre, sur laquelle il est impossible de se tromper. Dans la vie normale de l'homme, ils se combinent en proportions différentes ; mais l'animal vit d'une vie purement affective, et chez les hommes même, il y a une multitude d'états, tels que le sommeil, le somnambulisme, la catalepsie, la démence, qui restent en dehors de la conscience proprement dite.

La vie affective, par cela même qu'elle est inconsciente, est naturellement difficile à connaître. « Il suffit de vouloir appliquer à ces produits d'une sensibilité spontanée, bien indépendante dans son principe, un autre sens plus réfléchi, qui ne leur est point directement approprié, pour qu'ils fuient et se dénaturent : c'est Eurydice dont le souffle de vie s'évanouit par un simple regard » (1). Mais on peut du moins la surprendre au moment où elle va s'évanouir. Il y a une sorte de tact affectif, qui saisit les impressions au moment où elles se produisent, ou vont disparaître. Ce sentiment immédiat qui n'a rien de commun avec la réflexion, devra être complété par l'observation physiologique, qui nous fera connaître les instruments qui concourent à les produire.

Quant aux *opérations* proprement dites, elles nous seront connues directement par la conscience qui en est inséparable ; toute la méthode consiste à réfléchir sa pensée au moment où elle s'exerce, dédoublement qui n'a rien d'arbitraire ou de forcé, puisqu'en fait on ne pense pas véritablement sans savoir que l'on pense. L'acte par lequel la pensée se connaît ne diffère pas de l'acte par lequel elle se pose. Il n'est donc pas à craindre que le moi ne s'altère en se réfléchissant, puisque la réflexion est un caractère constitutif de son existence. Conscience et moi ne font qu'un : c'est en ce sens et dans cette

(1) T. IV, p. 237.

mesure que Maine de Biran admet l'identité de la pensée et de l'être. Comme la pensée consciente est toujours liée à l'action de la volonté sur les muscles, l'explication psychologique ne sera complète que si elle est accompagnée de la connaissance des conditions physiologiques, nécessaires au déploiement de la pensée. Bien plus, il n'y a que la physiologie qui puisse nous renseigner sur les circonstances dans lesquelles se produit l'apparition de la pensée, c'est-à-dire le passage des mouvements instinctifs aux mouvements volontaires, de la vie affective et inconsciente à la vie personnelle et consciente. La physiologie a donc un rôle à jouer, non seulement dans la psychologie de l'inconscient, mais dans la psychologie réflexive.

La méthode réflexive, telle que l'entend Maine de Biran, ne se réduit pas à l'introspection. Réfléchir, n'est pas seulement constater les diverses formes de la pensée et leurs rapports, c'est aussi raisonner. C'est ainsi que la réflexion nous fait connaître par analyse, non seulement les caractères essentiels du moi, mais ceux de la vie affective et impersonnelle ; pour connaître les affections pures, on n'aura qu'à retrancher d'un sentiment quelconque les formes même de la personnalité ; et l'on n'a pas le droit de dire que cette opération est toute logique, parce qu'il y a un contrôle possible du résultat de l'analyse par le sentiment immédiat des affections, lorsqu'elles viennent à se produire dans l'état de distraction, d'assoupissement ou d'absence du moi. La réflexion, telle que l'entend Maine de Biran, n'encourt en aucune manière les critiques qu'il a adressées à la méthode d'analyse de Kant ou de Condillac. Ce n'est pas une analyse logique et hypothétique. Elle a son point d'appui dans les données immédiates de la conscience, dont elle développe sans doute par le raisonnement les conséquences, mais en ayant toujours soin de les vérifier par une observation appropriée. L'observation est à l'origine et à la fin de la recherche. Cette méthode n'est pas si différente, qu'il le semble au premier abord, de celle que préconise Claude Bernard : mais si la réflexion est la clef de voûte de tout le sys-

tème, elle n'est pas la méthode tout entière, qui comprend en outre, l'observation et l'expérimentation physiologique, et le sentiment immédiat des états affectifs purs. On peut donc dire que la méthode de la psychologie, pour Maine de Biran, est la synthèse de tous les procédés employés avant lui, qui ne sont faux qu'en tant qu'ils sont exclusifs ; mais le procédé essentiel auquel sont subordonnés tous les autres, est la réflexion, qu'il conçoit d'une façon originale, comme aperception immédiate et raisonnement (1).

(1) Il se refuse à suivre les métaphysiciens allemands comme Fichte, Schelling, dans leurs excursions logiques, au delà du terrain solide de l'expérience ; car tout ce qu'ils peuvent, dans ces conditions, c'est convertir des formules en formules identiques, des mots en mots, sans progrès véritable de la pensée et comme il le dira plus tard, fondre l'idée de réalité vivante et, concrète dans l'idée d'être indéterminé. Le panthéisme lui apparaîtra comme l'aboutissement fatal d'une méthode qui nous éloigne de plus en plus de l'expérience immédiate ; car si c'est le propre de l'expérience de distinguer, la fonction de l'entendement, c'est d'identifier, et si, l'on n'y prend garde, de confondre.

Toutefois il y a une conception de l'expérience qui n'est pas moins dangereuse pour le psychologue que la méthode de déduction abstraite des métaphysiciens allemands, c'est la conception idéologique, calquée elle-même sur la conception baconienne de l'expérience externe. Concevoir toute espèce de faits sur le modèle des faits physiques, c'est vouloir encore déduire de l'abstrait la réalité concrète. Il n'y a pas d'autres données immédiates que celles de la conscience ; et encore est-il nécessaire pour les saisir de concevoir celle-ci dans son caractère propre de redoublement de l'action volontaire. Conscience c'est action, sinon acte pur. Contrairement à ce que pensent les Cartésiens, le corps qui résiste à notre action est un facteur indispensable de la connaissance que nous avons de nous-même. Le moi naît de la rencontre de deux forces opposées, l'esprit et le corps. Il y a là une réalité, première dans l'ordre de la connaissance sinon de l'existence, qui veut être appréhendée par un sens approprié, qui n'est autre que la conscience ; la réflexion n'est elle-même que la conscience de la conscience, ou le développement de ses données originales, avec un retour constant aux différentes formes d'expériences qui peuvent servir à la vérification.

IV

QUELLES SONT LES FACULTÉS ÉLÉMENTAIRES
DE LA PENSÉE ?

La pensée humaine se compose de deux éléments : l'affection et l'effort.

I. Ce qui caractérise l'affection simple, c'est qu'elle est dénuée de conscience et par conséquent de la forme du temps, inséparable de l'exercice de la volonté, comme de toute relation à l'espace. Ce n'est donc pas la *sensibilité pure* de Kant ; ce n'est pas non plus la *sensation génératrice* de Condillac, puisqu'il est impossible d'en tirer des formes ou des opérations qu'elle ne contient à aucun degré. Le terme commun *affectibilité* désigne une manière d'exister positive et complète ; c'est la vie purement animale ; et dans l'homme on peut s'en faire une idée, en faisant un retour sur cette partie de nous-même qui, demeurant presque tout entière sous la loi de l'instinct, présente l'image d'une sorte de *simplicité native*. Toutefois, il est difficile de se dépouiller entièrement de sa personnalité ; à défaut du sentiment de cette simplicité on peut en avoir l'idée, en abstrayant des modifications de notre sensibilité la forme de la conscience.

Cette idée d'une vie purement affective n'est pas nouvelle. On la trouve dans la conception de l'âme végétative et de l'âme sensitive. C'est en partant d'une exacte observation des faits que les philosophes anciens avaient imaginé l'existence d'autant de forces productives ou d'espèces d'âmes qu'ils distinguaient des modes divers de mouvement. Mais en donnant le terme d'âme à ces forces hypothétiques, ils préparaient la réduction à l'unité de cause des trois espèces de vie, organique, sensitive et intellectuelle, telle que l'a tentée *Stahl*. Il vaut mieux renoncer à des explications aventureuses, et qui ne comportent aucune vérification, pour s'en tenir à la détermination précise des faits.

En restant dans le domaine des faits, on rencontre chez

plus d'un philosophe antérieur, l'idée de cette vie affective pure. *Bacon* a eu le sentiment très juste de la différence qui sépare la sensation consciente de l'impression vitale, quand il dit que la première résulte d'un *redoublement d'impression*. *Leibnitz* distingue également la perception qui est l'état intérieur absolu de la monade, de l'aperception qui est la conscience ou la réflexion de cet état intérieur, laquelle n'est pas donnée à toutes les âmes, ni toujours à l'âme humaine. Les sensations matérielles, sans pensée, dont parle *Buffon*, sont pareilles aux affections pures. Mais il est difficile d'atteindre directement ces dernières limites de la sensibilité, il faudrait chercher à les concevoir sous des symboles clairs et exacts. C'est dans ce premier point de départ qu'on sent toute la nécessité d'une application de la physiologie à la science mixte des facultés humaines.

Déjà *Bacon* attribuait les affections et mouvements de l'instinct, à des *esprits diffus* dans toutes les parties du corps organisé, et les fonctions perceptives à des *esprits concentrés et irradiés* d'un centre unique. Mais c'est *Cabanis* et *Bichat* qui en ont assigné de la façon la plus précise les conditions. *Bichat* distingue deux sortes de sensibilité, l'une organique, localisée dans un organe particulier, l'autre animale, qui suppose la participation complète des systèmes sensitif et moteur, et l'influence directe du centre moteur où ils se rattachent. Cette condition suffit à donner à la sensation animale le caractère de perception inséparable de la conscience. Maine de Biran pense au contraire qu'il n'existe entre la sensibilité organique et la sensibilité animale qu'une différence de degré, la sensation animale ne supposant pas nécessairement l'activité du cerveau : tandis que la perception en même temps qu'elle la suppose, exige encore une activité d'une nature différente, hyperorganique. Si le cerveau intervient dans la sensation animale, c'est sous forme de réaction à des impressions venues du dehors ou de l'organisme lui-même, tandis que dans la perception, le mouvement part du centre et le centre le reçoit lui-même de l'action d'une force spirituelle.

Après avoir indiqué la nature et les conditions organiques de ces affections sans conscience, Maine de Biran passe en revue et décrit les différentes formes qu'elles revêtent en nous, et les états dans lesquelles elles se produisent. Il développe un thème favori, qui dans son *Premier Journal*, prédomine sur tous les autres et que l'on retrouve dans les meilleures pages du *Premier Mémoire sur l'habitude*. Il le fait avec un rare bonheur d'expression ; il semble même que sur ce point sa pensée ait trouvé à cette époque son expression définitive, car nous verrons que, dans les écrits postérieurs, il se bornera à transcrire les mêmes passages, sans y rien changer, et qu'il se cite lui-même. Des deux éléments qui composent la nature de l'homme, c'est l'affectivité qui prédominait en lui ; il ne réussit qu'à de rares périodes de sa vie, à la subordonner à sa volonté ; au fond, nul ne souffrit plus de sa passivité que ce philosophe de la volonté, et l'on comprend, en lisant les pages que nous essayons, en ce moment, d'analyser, la rupture d'équilibre, qui devait se produire tôt ou tard, entre les deux éléments de nature opposée, qu'il découvrait en lui-même et qu'il s'efforça de concilier dans sa philosophie, comme dans sa conduite, pendant toute sa vie. C'est par ce trait de son caractère qu'il ressemble à Rousseau ; il s'en rendait si bien compte lui-même qu'il le cite dans une note, et l'on dirait, en vérité, en admirant la grâce de son style, que l'auteur des *Réveries du promeneur solitaire* l'inspire.

L'homme peut commencer à *sentir* assez longtemps avant *d'apercevoir et de connaître* ; il vit dans les premiers temps, en ignorant qu'il vit (vivit et est vitæ nescius ipse suæ). Telles sont les premières déterminations que nous attribuons à l'instinct, qui se produisent en nous, sans nous, pendant la première enfance, et qui sont toujours perdues pour le souvenir. Mais cette vie instinctive ne se borne pas au premier âge de la vie humaine ; elle s'étend à notre vie tout entière, et compose la base profonde qui scande la mélodie de tous les âges. Ces affections sont tantôt isolées et partielles, comme les saillies brusques de la sensibilité d'un organe, tantôt elles

résultent du concours modéré de toutes les impressions organiques. « Les modes fugitifs d'une telle existence, tantôt heureuse, tantôt funeste, se succèdent, se poussent comme des ondes mobiles dans le torrent de la vie. Ainsi nous *devenons*, sans autre cause étrangère à de simples dispositions affectives sur lesquelles tout retour nous est interdit, alternativement tristes ou enjoués, agités ou calmes, froids ou ardents, timides ou courageux, craintifs ou pleins d'espérance. Chaque âge de la vie, chaque saison de l'année, quelquefois chacune des heures du jour voient contraster ces modes intimes de notre être sensitif : ils ressortent pour l'observateur qui les saisit à certains signes *sympathiques*, mais placés, par leur nature et leur intimité même, hors du champ de la perception, ils échappent au *sujet* pensant, par l'effort même qu'il ferait pour les fixer. Aussi, la partie de nous-même sur laquelle nous sommes le plus aveuglés, est-elle l'ensemble de ces affections immédiates qui résultent de notre tempérament, dont ce que nous nommons notre caractère n'est que la physionomie ; cette physionomie n'a point de *miroir* qui la réfléchisse à ses propres yeux... » (1).

De telles dispositions affectives exercent une influence secrète sur nos perceptions et imprègnent de leurs couleurs les objets eux-mêmes. Elles produisent en nous une sorte de rétraction morale, qui dévie les rayons venus des choses ; et bien loin que nos perceptions en soient le miroir fidèle, c'est le monde qui nous renvoie notre image. Nous le percevons à travers le prisme de notre sensibilité. Aussi est-ce en nous, non en dehors de nous qu'il faut chercher la cause véritable de nos biens et de nos maux ; mais pour être en nous, elle n'en est pas moins inaccessible à notre vouloir. « Osons le dire, avoue Maine de Biran, il n'est point au pouvoir de la philosophie, de la vertu même, toute puissante qu'elle est sur les *actions* et les pensées de l'homme de bien, de créer aucune de ces affections aimables qui rendent si doux le sentiment

(1) T. III, p. 161.

immédiat de l'existence, ni de changer ces dispositions funestes, qui la rendent si pénible, et quelquefois insupportable ! Eh ! la vertu même n'est-elle pas dans cet heureux et ineffable sentiment de l'existence, aperçu, *doublé* par la réflexion et le souvenir de toutes les actions grandes, généreuses ou bienveillantes dont il est l'intarissable source ? Aimons, félicitons l'homme de bien ; mais déplorons le sort du méchant, malheureux par les impressions directes qu'il souffre, malheureux par le souvenir et par la prévoyance » (1). Ce n'est pas, on le voit, le calme imperturbable du sage stoïcien, sur son rocher battu par la tempête, qu'évoque l'accent si personnel et si touchant de cette confiance, mais le sourire mélancolique et à demi désenchanté du philosophe qui a compris la cause irrémédiable de sa faiblesse. « Si l'intelligence développée, conclut Maine de Biran, assiste comme témoin à ces scènes intérieures, elle est trop souvent impuissante pour en distraire ou en arrêter le cours ; ce n'est point là non plus que la volonté exerce un empire qui ne saurait s'étendre au delà de certaines limites que lui assigne la nature » (2).

A cette dualité de nature qui se manifeste chez l'homme éveillé par une lutte, d'où l'effort volontaire ne sort pas toujours vainqueur, succède, dès que le sommeil s'est emparé de nous, un retour à la simplicité native. Le sommeil coïncide avec l'évanouissement de la conscience, et par conséquent de la mémoire. Selon son degré de profondeur, la vie animale est elle-même plus ou moins assoupie. Les sens s'engourdissent les uns après les autres, sans que le principe qui entretient la vie cesse jamais de veiller, car il n'y a de sommeil complet pour l'être sensitif que dans la mort, et, dans un ordre inverse, le réveil commencé dans un sens gagne peu à peu tous les autres jusqu'à ce que le moi redevienne présent à lui-même par la plénitude des fonctions qui le constituent. C'est ainsi que la lumière gagne progressivement la plaine et les objets

(1) p. 467.

(2) p. 468.

qui nous environnent, des hauteurs du ciel éclairé par les premiers rayons du jour. Le somnambulisme naturel correspond sans doute à un état intermédiaire entre le sommeil profond que n'agite aucun rêve et la veille. Mais on pourrait observer aussi des phénomènes inconscients dans l'état de léthargie, de catalepsie ou d'extase. Tous ces phénomènes sont perdus pour le moi, hors du souvenir proprement dit, mais non pour l'individu. Nous traversons souvent, pendant la veille, des états particuliers qui n'en sont que le prolongement. Le cours de nos sentiments est bien souvent indépendant de celui de nos pensées. Certaines impressions sont associées à la couleur du temps, ou à la douceur de l'air que nous respirons. Il en est que le printemps ramène infailliblement, d'autres reviennent avec l'été, et à chaque saison, à chaque heure peut-être du jour, le thermomètre de notre sensibilité individuelle s'élève, ou s'abaisse.

Enfin, il est un dernier domaine, où la sensibilité règne sans contre-poids, c'est l'imbécillité et la démence. L'idiot vit et sent, mais il devient toutes ses modifications plutôt qu'il ne les perçoit. Le fou est entraîné par son imagination qui est elle-même l'esclave de certaines dispositions organiques. L'aliénation mentale est caractérisée par l'absence du jugement; on ne peut attribuer au fou les facultés intellectuelles qu'à la condition de les dénaturer. Et c'est précisément parce que le fou vit d'une vie purement imaginative et affective qu'il constitue pour le psychologue un sujet privilégié d'observation. Maine de Biran s'est parfaitement rendu compte de l'intérêt que présente, en psychologie, l'étude des maladies mentales. Il peut être considéré, à cet égard, comme un des précurseurs et des chefs des psychiatres de nos jours. Il a eu le mérite, que M. Pierre Janet fut le premier à signaler, dans sa thèse sur l'*Automatisme psychologique*, de concevoir nettement la nature de l'inconscient.

Peut-être aussi conviendrait-il de rapprocher l'idée qu'il se fait d'une vie affective pure, dont les modes fugitifs se poussent comme des ondes mobiles dans le torrent de l'existence, de

cette vie profonde, dont parle M. Bergson, qui s'écoule indistincte en dehors de ce que nous sommes convenus d'appeler le temps. En fait, la philosophie biranienne de l'inconscient, moins connue que sa philosophie de l'effort, fut beaucoup plus féconde ; mais celle-ci est elle-même beaucoup plus originale qu'on ne le croit généralement, et elle contient sur la nature des opérations intellectuelles, des vues importantes, dont les travaux des psychologues contemporains prouvent la justesse.

II. Le second chapitre de la *première Section de la seconde partie du Mémoire sur la décomposition de la pensée* est consacré à la motilité volontaire, ou à la puissance d'effort dont la conscience est inséparable. Exister pour soi, c'est vouloir. Comment a-t-on pu méconnaître cette vérité première ? Comment Descartes a-t-il pu opposer l'entendement et la volonté qui sont identiques dans leurs sources et leurs conditions originelles ? Comment Condillac a-t-il pu réduire toute pensée à la sensation, subordonnée elle-même à la sensation passive ? C'est qu'aucun de ces philosophes n'a su remonter jusqu'à l'origine de la perception la plus simple, en apparence, c'est-à-dire jusqu'à ce point obscur où s'enveloppe l'origine du *moi* avec celle d'un premier *effort voulu* ; c'est qu'on a méconnu la nature de la volonté. Maine de Biran se propose donc d'étudier l'idée que s'en sont faite d'une part les métaphysiciens modernes, d'autre part, les physiologistes, et après avoir montré l'erreur ou l'insuffisance de leurs théories, d'exposer son propre point de vue.

Tandis que dans la copie envoyée à l'Institut, il examine successivement les hypothèses de Descartes, Condillac, Locke, Bonnet et des métaphysiciens allemands Fichte, Schelling, Reinhold, Bouterweck, il renverse cet ordre, dans la rédaction imprimée, et traite d'abord de l'accord de plusieurs philosophes français et allemands, dans l'énoncé du principe qui fait résider le *moi* dans la *volonté*, puis des systèmes qui ont confondu la volonté avec le désir, ou les affections, en niant l'identité du principe moteur et pensant, enfin de la doctrine

de Locke qui la rétablit. La première copie est plus étendue que les feuilles imprimées, notamment en ce qui concerne les systèmes allemands. Maine de Biran ne les connaissait pas directement, mais par l'*Histoire des systèmes comparés de philosophie ancienne et moderne* de Degérando, à qui il emprunte toutes ses citations.

De Tracy affirme explicitement que « *le moi réside exclusivement dans la volonté, que la conscience du moi senti, reconnu distinct des autres existences, ne s'acquiert que dans celle d'un effort voulu* » (1). Cabanis, à qui Maine de Biran attribue également le mérite de cette découverte, en a emprunté l'idée à son collègue et ami. Il en convient lui-même dans un passage des *Rapports du physique et du moral* auquel Maine de Biran renvoie le lecteur, et d'où il tire la citation précédente.

« Plusieurs Kantistes, ajoute-t-il, énoncent le même principe à peu près sous la même forme, quoique dans un sens plus absolu et plus indéterminé ».

Il y a là un point important sur lequel il est nécessaire d'insister, car il marque avec une grande précision la différence qui sépare le point de vue de Maine de Biran de celui des métaphysiciens allemands.

« La pensée, dit *Fichte*, est une action ; que le principe de cette action se replie sur elle-même, voilà le sentiment du moi pur et absolu. L'idée d'une action qui réagit ainsi sur elle-même, et l'idée du moi équivalent l'une à l'autre. En agissant ainsi, le moi se pose lui-même. (2) »

Or, il y a une très grande contradiction, remarque Maine de Biran, à faire dépendre le sentiment du moi de l'exercice d'une action et à le considérer d'un autre côté comme absolu. L'action, telle que nous pouvons la concevoir, comporte nécessairement l'idée d'un sujet et d'un terme. Considérer le sentiment fondamental du moi comme absolu, c'est retomber dans l'erreur de Descartes qui identifie le moi avec la chose pensante. C'est l'origine de l'idéalisme.

(1) T. III, p. 180.

(2) Copie de Genève.

Schelling commet la même erreur lorsqu'il dit : « L'esprit ne peut avoir la conscience de son action comme *telle* qu'autant qu'il s'élève au-dessus de tout ce qui est objectif. En s'isolant de tout objet, l'esprit ne trouve plus que lui-même » (1).

Ces philosophes ont bien vu, comme de Tracy l'avait fait avant eux, que *l'exercice de la volonté est la première condition de la conscience de soi-même* mais, pour expliquer cet exercice même, ils prétendent s'élever jusqu'à l'idée de la réalité absolue, et c'est là où Maine de Biran les abandonne. « C'est à force de réflexion seulement, qu'ils ont prétendu vaincre toutes les difficultés, éclaircir tous les mystères. Ils ont donc creusé d'abord jusqu'aux plus grandes profondeurs où la réflexion pouvait atteindre; et arrivée à ses limites, leur pensée, trouvant toujours des *signes* à sa disposition, a voulu creuser encore » (2). Qu'ont-ils pu faire de plus que se perdre dans des identités logiques ? « Le grand cercle d'identités logiques, qu'ils ont parcouru avec une force de tête souvent étonnante, n'a guère abouti qu'à des résultats de cette espèce : le *moi est moi*, il *se pose lui-même*, $A = A$ etc. Les mathématiciens sont bien aussi conduits quelquefois à des *équations* purement *identiques* de cette forme ; mais ils sont avertis par l'insignifiance même du résultat, qu'il faut abandonner un problème insoluble, ou changer de méthode de résolution, en prenant la question dans un autre sens. Pourquoi les métaphysiciens attacheraient-ils plus d'importance et de réalité à leurs *identités* logiques ; ou pourquoi n'en tireraient-ils pas la même conclusion que les mathématiciens » (3) ? Il est impossible de remonter au delà du moi, puisque cette idée marque les limites mêmes de la connaissance. Le seul moyen qu'on ait d'éclaircir l'origine de l'effort ou du moi sera donc de rechercher les conditions organiques de son exercice. C'est la physiologie et non l'ontologie qui peut venir au secours du psy-

(1) *Idem.*

(2) *Idem.*

(3) *Idem*, p. 193.

chologue. Le philosophe allemand Mérian, dont Maine de Biran loue la sagesse, disait que les *ressorts auxquels tiennent nos volitions sont autant de mystères sur lesquels nous ne pouvons que bégayer* (1). Mais mieux vaut, répond Maine de Biran, bégayer sur les conditions organiques et les signes extérieurs de la volonté, que de spéculer en pure perte sur des sujets placés en dehors de toute observation. Si l'on s'élève au-dessus des faits d'expérience, comme le font Fichte et Schilling, le raisonnement ne peut consister qu'en transformation des signes du langage ; on retombe forcément dans les identités verbales des scolastiques. Maine de Biran n'admet pas d'autre source véritable de connaissance que l'expérience. Mais comme l'expérience interne ne peut se prolonger au delà de la conscience, le psychologue qui recherche les origines de la personnalité devra se contenter de l'expérience externe qui n'en peut déterminer que les conditions objectives ou phénoménales d'apparition. Cette explication est modeste, mais elle a l'avantage des explications scientifiques, à savoir, d'être susceptible de contrôle. Maine de Biran partage l'opinion des philosophes français du XVIII^e siècle sur le caractère chimérique des entreprises métaphysiques.

Les *Cartésiens* avaient commis des erreurs analogues, pour avoir voulu pénétrer, eux aussi, jusque dans l'essence des causes premières. L'âme étant une substance simple, dont toute l'essence est de penser, ne peut s'appliquer à un corps qui est composé et étendu. Dès lors le sentiment d'effort ne peut être qu'illusoire. Tout ce que l'âme peut faire, c'est d'émettre des vœux que Dieu, seule force efficace, pourra réaliser. Condillac disait dans le même sens : « Il n'y a point, dans l'âme, de *puissance motrice*, et *pourquoi admettrait-on une force dont il est impossible de se faire aucune idée* » (2) ? La conception cartésienne de l'âme substance, la distinction radicale de l'âme et du corps, le critérium des idées claires et distinctes eurent la

(1) *Idem*, p. 182.

(2) *Idem*, p. 185.

plus fâcheuse influence sur les philosophes qui vinrent après.

Leibnitz admet une harmonie préétablie entre le développement de toutes les monades, par conséquent, entre les tendances des monades composantes des corps et les désirs ou volitions de la monade centrale. Il ne saurait donc y avoir de place dans ce système pour l'influence vraiment productive du moi. Admettre des agents intermédiaires entre l'âme et le corps, c'est compliquer inutilement la difficulté, identifier les mouvements instinctifs et les actions volontaires. Comment expliquer dans ce cas que nous connaissions les unes et ignorions les autres ?

Il n'y a que *Locke* qui ait vu clair dans cette question ; car de *Tracy* lui-même, après avoir identifié la conscience au sentiment de l'effort, réduit la volonté au désir affectif. Quand il parle d'effort, il fait abstraction du sentiment de causalité personnelle qui se joint exclusivement aux actes que la volonté produit. « La volonté, dit excellemment *Locke*, n'est autre chose qu'une puissance ou faculté de *mouvoir* ; c'est une force essentiellement agissante. Vainement, elle a été confondue avec les *différentes affections*, et surtout avec le désir ; et c'est cette méprise qui est la cause *des égarements où l'on est tombé sur cette matière*. Ne sentons-nous pas en effet que nous pouvons faire *volontairement* ou librement un acte en *désirant* une chose contraire ? La volonté ne se rapporte donc qu'à nos propres actions ; *elle se termine là sans aller plus loin* ; et la *volition* n'est que cette détermination particulière, par laquelle l'âme *fait effort*, pour produire, suspendre ou arrêter un mouvement qu'elle sait être en son pouvoir » (1). Voilà bien, je crois, ajoute *Maine de Biran*, le sens véritable que la réflexion attache à l'idée simple de *vouloir*.

Mais tous les nuages répandus auparavant sur la volonté ne sont pas dissipés. *Locke* n'explique pas comment la volonté arrive à distinguer le sentiment des actes qui lui sont propres des mouvements instinctifs. Il attribue à l'âme une puissance

(1) *Idem.* p. 489.

innée. Mais comment explique-t-il que cette puissance s'exerce dans les mouvements volontaires et ne s'exerce pas dans les autres ? S'il répond que c'est par le sentiment de l'effort libre qui accompagne les premiers, on peut lui demander pourquoi il n'accompagne pas les seconds. C'est sans doute parce que l'âme agit seulement dans les premiers. Mais on tourne dans un cercle. L'action attribuée à l'âme est prouvée par le fait de conscience, et celui-ci à son tour est expliqué par l'action attribuée à l'âme. Il n'y a qu'un moyen d'éviter ce cercle, c'est de se placer à un autre point de vue, et de montrer que l'apparition de la conscience ou du moi a d'autres conditions organiques ou instrumentales que l'affection inséparable du désir ou la sensation musculaire passive. Le problème des origines de la conscience se trouve ainsi nettement délimité : comment distinguons-nous la perception d'un mouvement volontaire, c'est-à-dire accompagné d'effort, de la sensation musculaire d'un mouvement forcé et par conséquent subi ? La physiologie nous apporte sur ce point obscur des éclaircissements nécessaires ; mais, à elle seule, elle est aussi incapable de l'expliquer que la métaphysique.

Le psychologue ne se place pas au même point de vue que le physiologiste. Celui-ci suit l'impression venue du dehors jusqu'au centre sensitif et moteur, et de là aux muscles où elle provoque en dernier lieu une réaction motrice. Cette réaction constitue à ses yeux le phénomène de la volonté. Pour le psychologue, ce n'en est qu'un symbole. Une fois qu'on connaît par l'application d'un autre mode d'observation, la signification du symbole, c'est-à-dire le fait de conscience qui lui correspond, on peut de l'observation du premier induire l'existence du second, mais il serait toujours impossible de l'en déduire, *a priori*. L'idée réflexive du vouloir ne se confond pas avec l'image d'une réaction motrice. Bien plus, la même réaction motrice déterminera en nous des sensations d'ordre très différent, selon qu'elles seront produites par l'action d'une force hyperorganique sur le cerveau, ou en son absence. La physiologie peut servir d'auxiliaire à la psychologie, mais non la remplacer.

Bichat distinguait trois sortes de contractilité musculaire : 1^o la contraction organique insensible, propre à la fibre musculaire, qui est un phénomène purement physiologique ; 2^o la contraction organique sensible, où l'impression, faite sur la fibre musculaire, est transmise au centre général du système, et provoque une sensation spéciale distincte de la sensation affective ; enfin 3^o la contraction animale ou volontaire. La fibre, dans ce cas, est contractée par un agent résidant dans le centre lui-même, soit que le centre réagisse à une impression venue des organes, soit qu'il commence lui-même l'action. Si l'on comprend sous le terme général de *volonté* toute affection de malaise, d'inquiétude, de besoin on pourra la rapporter comme effet à une réaction du second genre. La contraction sera alors justement appelée animale, et correspondra à la sensation que l'auteur désigne par le même nom. Mais si l'on identifie volonté et puissance individuelle d'effort, il faudra lui attribuer d'autres conditions et supposer qu'elle correspond à une action émanée du centre lui-même. Il conviendra dans ce cas de lui donner un autre nom, pour la distinguer de la précédente, elle sera dite volontaire. Tandis que la contraction animale ne diffère que par le degré de la contraction sensible, il y a une différence de nature entre elle et la contraction volontaire. Bichat s'étonne que la contraction organique sensible ne puisse se convertir en ce qu'il nomme la contraction animale, alors qu'au contraire la sensibilité organique devient animale, en s'exaltant. On peut être surpris de la confusion qu'il commet. La contractilité sensible et la sensibilité organique se convertissent également en animales, quand leur intensité augmente ; mais les contractilités et sensibilités animales ne se convertissent jamais, quel que soit leur degré d'intensité, en volontaires ou conscientes : ce sont des faits d'un autre ordre. A vrai dire, on peut distinguer trois sortes de contractilité, insensible, sensible ou animale, volontaire, correspondantes aux trois sortes de sensibilité, organique, animale, consciente, sans qu'il soit possible d'expliquer par aucune hypothèse physiologique comment se fait le pas-

sage de la seconde forme de contractilité, à la troisième. Maine de Biran ramène à deux les hypothèses que les physiologistes pourraient émettre sur ce point.

La première se rattache à l'explication de Bichat. A la réaction du centre unique de motilité à des impressions internes correspondent des mouvements brusques, tumultueux, aveugles. « Forcé d'abord à réagir sous l'impulsion provoquante des organes intérieurs, le ressort central de l'activité motrice se sera monté insensiblement et aura contracté des déterminations telles qu'il pourra réagir ensuite par sa propre énergie et dans l'absence des premières excitations intestines. Sous l'action répétée de ces causes stimulantes, il aura dû s'accomplir entre le centre moteur et les organes mus une coordination et des rapports directs, tels que les uns devenus plus dociles se seront pliés à obéir, pendant que l'autre prenant peu à peu une sorte d'initiative ou de prédominance, aura appris à diriger et à commander l'action » (1). Nous aurons alors des sensations de mouvement, nettes et claires ; les organes ayant acquis plus de consistance par l'exercice pourront résister davantage à la force contractile et exiger d'elle un déploiement d'effort plus grand. Mais cette hypothèse suffit-elle à expliquer la différence du sentiment, qui accompagne les mouvements instinctifs et les mouvements volontaires ? Comment expliquer que le même centre fût tout à la fois le sujet, l'agent et le spectateur éclairé de certains actes qu'il détermine, et l'instrument passif de déterminations qu'il subit. Il y a des cas où le cerveau entre en action par lui-même, sans que les mouvements qui naissent en lui soient perçus comme nôtres. C'est ce qui arrive dans les phénomènes de l'habitude, du somnambulisme, des convulsions des mouvements volontaires. La différence paraît nulle, physiologiquement ; psychologiquement, elle est absolue.

Pour l'expliquer, certains physiologistes ont supposé qu'il y a dans le cerveau deux divisions principales ou deux centres,

(1) *Idem*, p. 203.

dont l'un, uni par une étroite sympathie aux organes intérieurs serait le siège des affections passives, tandis que l'autre, vrai centre d'action, quoique non absolument étranger aux mêmes liens sympathiques, s'en trouverait affranchi jusqu'à un certain point, dans la suite des développements et des progrès qui constituent une intelligence et une volonté supérieure aux lois de l'animalité. Cette hypothèse ne ferait en somme qu'objectiver sous l'image d'un double centre la distinction que les anciens avaient établie entre l'âme sensitive et l'âme raisonnable. On conçoit dès lors que ces deux centres ne commencent pas à entrer en jeu en même temps, qu'ils s'exercent séparément ou ensemble, luttent ou conspirent. Chez l'enfant, le centre de l'activité animale agirait seul, l'autre étant peut-être même comprimé dans la masse encéphalique. Mais dans le progrès de la vie, le second sort de l'inaction et l'effort senti et voulu correspond à son premier déploiement. Cette théorie est-elle autre chose qu'un symbole ? Le moi individuel peut-il s'identifier avec un centre organique quelconque ; l'action sentie est-elle la même que l'action objective ? Comment passer de l'une à l'autre (1) ?

Si l'on ne peut pas encore des données communes aux hypothèses physiologiques dégager l'inconnue, on peut du moins fixer les limites où elle est renfermée. Tant que le système nerveux seul est en jeu, il ne peut y avoir en nous que des affections simples. Pour qu'il y ait sensation musculaire, il faut qu'il y ait réaction du muscle sur le nerf et réaction suffisante à la contraction ; mais pour que cette sensation soit aperçue comme nôtre, il doit y avoir une cause d'une autre nature. Qui dit sensation d'effort, dit relation de deux forces opposées, et non seulement de deux organes hétérogènes. La cause doit être d'une autre nature que l'effet, donc hyperorganique. Par conséquent les hypothèses physiologiques nous conduisent jusqu'au port, mais ne nous y font pas pénétrer.

(1) Cette hypothèse est analogue à celle qui a été soutenue par le professeur Grasset, de la Faculté de Montpellier.

Maine de Biran fait appel à une hypothèse mixte, c'est-à-dire tout à la fois psychologique et physiologique, pour expliquer l'origine de la personnalité.

Tant que le centre ne fait que réagir sur des impressions venues des organes, il y a mouvement instinctif, non volontaire. Au moment où va finir l'empire absolu de l'instinct, les affections s'affaiblissent, la résistance musculaire augmente, le centre de motilité entre en action par lui-même ; de là des contractions qui peuvent déjà être distinctement senties, sans qu'il y ait encore sentiment d'effort. « Cette impression musculaire étant transmise au centre, l'âme ou la force hyperorganique qu'on suppose être par rapport au centre cérébral, ce qu'est celui-ci par rapport aux organes qu'il tient sous sa dépendance, l'âme en conserve une détermination qui est comme une sorte de souvenir confus, d'idée imparfaite. En vertu de cette détermination, la force motrice commence à se déployer sur son organe propre, et tout le jeu d'action et de réaction du système nerveux sur le musculaire s'accomplissant par suite, comme dans l'hypothèse précédente, le sentiment d'effort naît pour la première fois et n'aura plus qu'à se développer progressivement, à se dégager de toutes les autres impressions diverses pour être distinctement aperçu. Cette action hyperorganique n'est-elle pas ici la condition spéciale que nous cherchions, et sans l'isoler de l'ensemble des autres circonstances vraiment organiques, ni sans la mettre avant elles, ne faut-il pas reconnaître qu'elle est nécessaire pour les compléter et comme la raison suffisante de la différence qui existe dans notre sens interne, entre une simple sensation musculaire et un effort senti ? Ainsi, comme la locomotion instinctive ne peut avoir lieu en aucune manière sans la réaction d'un centre organique, comme le mouvement ne peut être senti hors de l'influence secrète du centre, de même l'effort joint à ce mouvement ne peut être voulu ou senti lui-même hors de l'action réelle d'une force *sui juris* librement déployée sur l'organisation à qui elle est supérieure, quand ce

déploiement a lieu ; alors, mais alors seulement, l'action est complète » (1).

On voit comment Maine de Biran évite le cercle où Locke s'était laissé enfermer : pour que la volonté s'exerce, il faut qu'elle connaisse son pouvoir, mais elle ne le peut connaître qu'à la condition de l'exercer. Maine de Biran suppose entre les mouvements instinctifs et l'apparition des mouvements volontaires, ce qu'il nommera plus tard, les mouvements spontanés. L'enfant crie d'abord par instinct, puis par habitude, puis volontairement. Mais la sensation simple du mouvement, qui accompagne les mouvements spontanés « tient d'une manière si immédiate à l'aperception ou sentiment relatif de puissance, d'effort, que toute expression *différentielle* nous manque absolument pour représenter dans *la limite* cette *fluxion* infinitésimale d'un mode à un autre qui en diffère, mais seulement par un instant inappréciable de la durée » (2). C'est ainsi que des mouvements brusques, exécutés pendant le sommeil par une force différente du moi, lorsqu'on se réveille subitement, peuvent ne point nous demeurer étrangers. Il y a là comme un pressentiment, une anticipation de la raison qui se vérifie aussitôt par un déploiement volontaire d'effort.

Cette théorie sur l'origine de la personnalité permet d'expliquer l'origine de ces rapports primitifs qui entrent dans toute connaissance, comme le rapport de cause à effet. Un tel rapport n'est pas inné ; il n'a pas son fondement dans notre passivité, mais dans l'exercice et le sentiment de notre activité. Hume qui reconnaît l'influence des volitions sur les organes corporels nie que nous ayons le sentiment immédiat de la causalité interne, et il en donne comme raison l'ignorance où nous sommes des moyens efficaces de la production des mouvements volontaires, comme si le sentiment de l'action pouvait être de même nature que la représentation objective des instruments de motilité.

(1) *Idem*, p. 222.

(2) *Idem*, p. 227.

Enfin si l'on objecte que le sentiment du moi ne peut être isolé des éléments sensibles avec lesquels il existe, que c'est un élément purement abstrait, Maine de Biran répond que l'aperception du moi se fonde sur un acte très réel, qui a ses conditions propres, différentes de celles de l'affectibilité, et pouvant subsister hors d'elle jusqu'à un certain point. La différence de ces deux éléments de la pensée a son symbole dans la nature des instruments qui servent à les effectuer. Les organes affectibles sont aussi variés que les sensations même qu'on leur rapporte. Au contraire les nerfs moteurs sont homogènes.

La faculté de juger et toutes les opérations intellectuelles peuvent donc être rapportées aux sens, mais non à la sensation en général, car il y a deux modes essentiellement différents de leur exercice, auxquels correspondent deux sortes de facultés.

On voit d'après cette analyse que Maine de Biran est dès maintenant en possession des deux idées fondamentales de son système. Elles étaient déjà contenues dans le *Mémoire sur l'habitude*, mais non ramenées à leur véritable origine. Il est remarquable que dans le court intervalle qui le sépare du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Maine de Biran ait pu prendre une conscience aussi nette des éléments principaux de sa doctrine. Il les développera dans la suite, les complètera, mais ils sont définitifs. Sa théorie de l'effort a une profondeur et une précision qui n'ont pas été suffisamment remarqués jusqu'ici. Maine de Biran interprète à sa manière le « *Je pense* » de Descartes, et « le Roseau pensant » de Pascal. La pensée humaine, c'est proprement, selon lui, la conscience ; la conscience est identique au vouloir ; et vouloir c'est toujours mouvoir. Ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est qu'il y a en lui un principe hyperorganique, qui prend l'initiative de certains mouvements. La conscience est liée à la résistance des muscles à l'action de cette force spirituelle. L'acte purement spirituel d'une pensée qui se pense n'est pas pour Maine de Biran un acte humain, et si un tel acte existe,

l'homme ne peut pas même le concevoir. D'autre part, cette théorie même des origines de la conscience apparaît à Maine de Biran comme la seule hypothèse qui puisse expliquer le caractère distinctif des mouvements volontaires ; et il ne l'adopte qu'après avoir discuté et rejeté les autres explications proposées soit par les métaphysiciens, soit par les physiologistes. Enfin la valeur de cette théorie ne résulte pas seulement à ses yeux, de son accord avec les circonstances qui accompagnent l'apparition de la conscience, mais avec la nature des opérations intellectuelles, inséparables d'une action motrice. Dans la section qui suit, Maine de Biran prouve en quelque sorte sa théorie par la vérité de ses conséquences.

V

**D'UNE ANALYSE DES SENS, CONSIDÉRÉE SOUS LE RAP-
PORT D'ORIGINE ET DE DÉRIVATION DE DEUX ORDRES DE
FACULTÉS ÉLÉMENTAIRES ET D'IDÉES ÉLÉMENTAIRES**

Les éléments de la pensée, une fois découverts par une analyse à la fois psychologique et physiologique, et nettement distingués les uns des autres, il reste à montrer, comment, dans les différents sens, les opérations fondamentales et les idées premières en dérivent.

Le composé le plus simple qu'ils forment est l'idée de sensation dont la complexité n'a pas échappé à un philosophe comme Malebranche. L'affection pure ne se localise pas d'elle-même dans les organes qui la causent. Toute localisation est un rapport, et tout rapport se réfère au rapport primitif du moi à un terme résistant, au corps propre. Mais Malebranche a eu le tort de considérer ce jugement comme naturel, c'est-à-dire inné. Comment, s'il est inné, peut-il être illusoire ? Locke n'a pas soupçonné dans ce premier ordre de perception un composé. Condillac au contraire l'a bien aperçu et même il a tenté de l'expliquer. Les sensations d'odeur, de

saveur, de couleur, de son ne sont pas, selon lui, relatives à un objet ; c'est le toucher, dont la main est l'organe propre, qui nous fait reconnaître l'existence d'un objet hors du moi, et en circonscrire les limites.

Mais, comment, se demande Maine de Biran, cet instrument qui me sert à connaître notre corps et les corps extérieurs, est-il connu lui-même ? car il est un objet pour moi ; et il faut bien que le moi le connaisse pour en faire usage. La relation d'un organe aux objets suppose la relation antérieure de l'organe au moi. Il fallait donc remonter jusqu'au mode fondamental auquel la personne est inhérente, en rechercher les conditions générales ou particulières et voir comment il concourt dans nos perceptions avec l'exercice des divers sens. Avant de chercher comment se fait le passage des sensations à la connaissance des objets extérieurs, il fallait s'informer du passage d'un état affectif à l'aperception personnelle, puis circonscrire les termes multiples d'application de notre effort, distinguer ceux qui obéissent à la même puissance motrice, et ceux qui lui résistent, sans obéir. La nécessité d'une influence motrice pour la localisation des sensations organiques résulte clairement d'une observation importante rapportée par le docteur *Rey Régis*, dans son *Histoire naturelle de l'âme*. Un malade, paralysé de la moitié du corps, qui avait perdu la faculté de localiser ses sensations dans la main paralysée, quoiqu'il les sentît normalement, recouvra cette faculté avec l'usage de sa main. Maine de Biran en conclut que le rapport des impressions à un siège tient originairement aux mêmes conditions que la motilité volontaire et qu'il pourrait être séparé de la partie affective. Condillac qui ne s'est pas posé le problème de la perception intérieure de nos organes, mais seulement celui de la perception objective et secondaire de leurs formes extérieures, n'a pas vu que nous les connaissons primitivement par la résistance à l'effort que nous faisons pour les mouvoir, leur résistance variant en raison inverse de l'intensité de la pression exercée, et en fonction de leur nature. La réplique de l'effort a le pas avant la

réplique du sentiment, qui était apparue à Condillac comme la marque distinctive du corps propre.

Le point de départ de l'analyse des divers sens, est donc, pour Maine de Biran, l'effort immanent, caractéristique de l'état de veille. Toutes les sensations qui se produisent en nous s'y rapportent, de quelque manière, et participent quoique très inégalement à la lumière de la conscience. Dans la première classe de sensations figurent les *affections organiques ou animales*. Elles existent isolément et sans conscience dans le sommeil ; dans la veille, elles ne s'associent que collatéralement avec le mode fondamental de notre activité, mais sans entrer en combinaison intime avec lui. Puis viennent les impressions faites sur les sens externes par des causes étrangères ; il convient d'en distinguer de quatre espèces : 1^o. Les *sensations* proprement dites, dans lesquelles la matière de la sensation prévaut sur l'acte perceptif inhérent au déploiement de l'effort ; 2^o les perceptions simples ou objectives, qu'il propose de nommer *intuitions* dans lesquelles les deux forces en exercice s'équilibrent. Dans ces sensations l'affectivité est très faible et comme nulle, l'effort déployé peu intense et comme inaperçu : l'objet se dresse au premier plan de la conscience ; 3^o dans les sensations du toucher, au contraire, la volonté motrice prend l'initiative, et le sujet a l'aperception de l'acte qu'il produit et distingue de son résultat. Maine de Biran les nomme *perceptions actives* ou *aperceptions immédiates externes*. Enfin il est une quatrième espèce de sensations que la volonté produit seule sans le concours d'aucune cause étrangère, ce sont les sensations vocales et auditives qui sont la base de la *réflexion*.

Ainsi Maine de Biran, au lieu de se borner, comme l'a fait Condillac, à montrer que toutes les opérations de l'âme et toutes les idées viennent de la sensation, veut savoir comment et par quel canal elles en dérivent ; en un mot, comme il le dit lui-même, au lieu de faire l'*ontologie* de la sensation, il en fera l'*analyse* (1).

(1) T. IV, p. 15.

I. Pour bien marquer l'originalité de sa méthode, il reprend l'exemple de Condillac et de Bonnet. Il se demande, comme eux, ce qu'il adviendra, si on approche une rose du nez de la statue. Si elle n'existe pas pour elle-même, elle deviendra odeur de rose, elle se confondra avec cette sensation, et de cette sensation pure, qu'il vaudrait mieux nommer affection, il sera impossible de dériver aucune opération intellectuelle et aucune idée. Mais si l'on donne à cette statue, d'abord le sentiment de la vie, puis toutes les conditions d'un effort général sur le corps en masse, par conséquent la conscience de soi, et qu'on lui ouvre le sens de l'odorat, à l'exclusion de tous les autres, que va devenir notre statue vivante et consciente ?

L'odorat est étroitement lié à la respiration. Attribuons-lui donc le sentiment de ses mouvements respiratoires. Elle ne se confondra pas avec sa sensation. Pendant que l'action d'inspirer s'accomplit, plaçons à distance une fleur dont l'odeur ne peut lui parvenir qu'à la suite d'un effort soutenu d'inspiration ; elle se trouvera modifiée par le résultat de son acte et s'y absorbera. L'effort cessant, l'odeur s'évanouit, et lorsque l'action recommence, la sensation renaît avec elle. Comme la statue ignore qu'une cause extérieure agit sur elle, elle liera ensemble l'acte et son produit dans un seul et même mode qu'elle attribue à sa puissance constitutive. Elle sera donc également active pour elle-même dans la production du mouvement et dans le mode affectif qui l'accompagne d'une manière constante. Mais cette intimité d'association supposée entre le mode actif de l'effort inspiratoire et l'impression d'odeur qui la suit, tant que la cause (ignorée) demeure présente, ne saurait être conçue permanente et invariable, sans forcer toutes les hypothèses. Même si l'effort et la cause extérieure restaient les mêmes, les dispositions sensibles et la capacité impressionnable de l'organe viendraient à changer ; la sensation passerait par divers degrés de force ou de faiblesse, et l'individu pourrait reconnaître qu'il y a en lui une source de constance et une source de changement. Il apprendrait à rapporter à celle-ci l'élément variable. « Nous rap-

portons bien aux pieds, dit d'Alembert, la douleur, mais nous ne leur rapportons pas la volonté de marcher » (1). Il arrivera dès lors que la modification s'avive ou s'exalte par le plus faible degré de l'effort volontaire et que l'action la plus énergique ne détermine qu'une affection obscure. L'individu ne confondra pas deux états si différents. Quand l'impression suit l'acte le plus léger d'une volonté naissante, la conscience est presque tout entière attachée à la modification affective ; le résultat seul persiste comme sensation quoique la personne s'en distingue. Lorsqu'au contraire, elle accomplira un effort énergique pour raviver une sensation qui s'évanouit, alors c'est l'acte qui ressort pour la conscience dans la sensation. Il faudra dire dans ce cas, qu'elle s'aperçoit de sa propre force ; et il y aura *aperception personnelle*. On dira qu'il y a *réflexion* lorsque l'aperception est redoublée dans le mouvement d'une part et son produit sensible dans l'autre. Au contraire, si le sentiment propre de l'acte se cache sous celui du résultat sensible, on appellera *attention* la force qui détermine et transforme la sensation en ne s'apercevant plus elle-même que dans le résultat transformé.

Poursuivons l'analyse.

« Nous appellerons *mémoire* ou rappel, dit Maine de Biran, la détermination active conservée et effectuée de nouveau par le centre moteur qui répète un effort ou un acte antérieurement exécuté. Nous appellerons *imagination*, la détermination conservée dans l'organe sensitif ou dans le centre de réaction sympathique, qui persiste ou tend à se remettre au ton d'une impression passée » (2).

Dans l'exemple précédent, la sensation étant toujours précédée par un acte volontaire, les deux déterminations devront concourir ensemble, suivant des rapports inégaux, et la mémoire ne pourra pas plus être séparée de l'imagination que l'exercice de la réflexion ne l'a été de celui de l'attention.

(1) T. IV, p. 28.

(2) T. IV, p. 32.

L'être fictif, que Maine de Biran suppose, reconnaîtra l'effort qu'il a librement renouvelé, et la modification aperçue ou réfléchie comme résultat de l'acte répété; dans le premier cas, la *réminiscence* sera dite *personnelle*, dans le second, *modale*. Si l'image d'odeur se reproduisait, en dehors de l'acte d'inspiration qui lui est associée, elle ne pourrait être distinguée de la sensation. Il n'y a point de réminiscence inhérente aux affections pures de la sensibilité. On ne se souvient jamais que de soi-même; et comme le moi, pour Maine de Biran, est une puissance d'effort, on ne se souvient jamais que de ses actes. Tandis que la réminiscence personnelle de l'acte rappelé est infailible puisqu'elle n'est que la conscience continuée, la réminiscence modale de la détermination sensitive effectuée est souvent illusoire. Pour mieux éclaircir la nature de la mémoire modale, Maine de Biran apporte quelques modifications à l'hypothèse précédente.

Ecartons toute cause odoriférante. L'être qui veut se donner la sensation accoutumée fera inutilement effort. Sa réflexion prendra un plus grand essor, et peut-être remarquera-t-il des circonstances qui lui avaient échappé quand le résultat sensible absorbait son attention. Mais, bientôt, il sera distrait par des affections de malaise, d'inquiétude, d'ennui. Sa sensibilité réclame les excitations accoutumées, des besoins inconnus se font sentir qui oppriment sa réflexion; d'où une impression, d'impuissance, de dépendance et de désir. Si l'on produit, dans cet état, une odeur différente de la première, et qui soit plus faible encore, de telle sorte qu'elle exige un effort d'inspiration plus soutenu, cette odeur sera sentie dans le rapport à l'action forte que le besoin détermine et apaisera le malaise précédent. L'attention se portera sur cette impression nouvelle, s'efforcera de la conserver, ou de la rappeler quand elle s'échappe. On pourrait croire que l'esprit compare la sensation actuelle à l'ancienne reproduite par la mémoire; mais la réminiscence s'exerce bien moins sur les odeurs elles-mêmes que sur les circonstances qui leur sont associées. Pendant que l'attention

s'applique à la sensation nouvelle, la réflexion se portera sur le déploiement plus énergique de l'effort nécessaire pour la produire, et la réminiscence partira de ce qu'il y a d'identique et de constant dans nos actes, pour apprécier et mesurer les changements.

On peut poursuivre l'expérience précédente en écartant et rapprochant tour à tour de l'organe de l'odorat diverses causes d'impression, qui agissent toujours assez faiblement ou à une distance assez grande. L'individu s'apercevra bientôt que ces sensations ne dépendent plus de lui comme ses mouvements, et il commencera à soupçonner l'existence d'une cause invisible qui a pour le modifier un pouvoir égal ou supérieur à celui qu'il retrouve en lui dans ses actes libres. Telle est l'origine de la *croyance* à l'existence du non-moi. Entourons-le maintenant de diverses odeurs fortes ou fâcheuses qui n'attendent pas l'effort inspiratoire pour l'affecter ; il se reconnaîtra alors comme une puissance inactive ou dégradée par contraste avec le souvenir de son ancienne puissance. Si on remplace subitement une odeur agréable par une odeur repoussante, il concevra cette cause invisible comme une puissance plus forte que lui et d'où dépend son bonheur ou son malheur ; elle deviendra l'objet de ses désirs ou de ses craintes. Si cet état se prolongeait, l'être sensible et moteur perdrait l'usage des facultés que nous avons vu naître en lui : attention, mémoire, etc. ; il n'aurait plus les idées d'unité, d'identité, de durée.

L'idée d'unité vient de la constance de la sensation d'effort. Tant que la même sensation suit ou accompagne immédiatement son effort, l'être supposé est un ; en disant d'abord *moi*, il dit *un* ; en répétant la même action suivie du même résultat, il dit encore *un* ; les idées de *durée* et d'*identité* naissent alors pour lui. L'idée de pluralité naîtra de l'opposition des sensations externes variables au sentiment de *l'unité* de notre action. Ces idées ne sont point abstraites ; ce sont des données immédiates de la conscience, des idées simples de la réflexion. Elles constitueraient le fond primitif et naturel des connais-

ces d'un être, dont l'existence consisterait dans l'action. Mais lorsque la sensibilité et l'imagination sont en plein exercice, et que l'attention ne marche plus qu'à leur suite, elle s'attache aux modes résultant de l'acte, non à l'acte lui-même; elle en abstrait les caractères. Voilà nos *idées abstraites modales objectives*. Il faut alors un grand effort à la réflexion pour découvrir dans ces abstractions logiques les idées simples qui sont confondues avec elles.

Il nous semble que cette analyse, qui est une merveille d'ingéniosité, dut être hautement appréciée des membres de l'Institut, qui connaissaient les analyses analogues de Condillac et de Bonnet. Ils ne pouvaient pas ne pas être frappés en les comparant, de la supériorité que donnait au travail de Maine de Biran, la méthode aussi vivante et souple, que rigoureuse, qu'il suppose (1).

(1) Maine de Biran part des deux éléments de nature opposée qui se trouvent impliqués dans l'olfaction active, d'une part la sensation de l'effort volontaire d'inspiration, d'autre part la sensation proprement dite d'odeur; puis il se demande ce qui résulte de la combinaison, en proportions variées, de ces deux sortes d'éléments; pour le savoir, il déduit par la réflexion les conséquences de ces deux ordres de fait, conséquences qu'il est en état de vérifier à tout instant par des expériences réelles ou idéales, plus ou moins analogues à celles du géomètre; car la mémoire et l'imagination peuvent suppléer à la réflexion et à la sensation puisqu'elles en conservent les caractères essentiels. Cette méthode, on le voit, est essentiellement analytique; elle procède par abstractions, mais par abstractions actives qui se conforment à la division réelle de la pensée. Maine de Biran est ainsi conduit à tracer l'esquisse d'une psychologie de chaque sens, ou plus exactement d'un être qui, en dehors du sens musculaire, serait réduit à un seul sens, odorat, vue, toucher, ouïe. Cette supposition ne se trouve nullement réalisée dans le monde où nous vivons, mais les différents sens prédominent plus ou moins suivant les individus, les déductions de Maine de Biran ne sont dès lors pas sans rapport avec la réalité concrète; il en est d'elles comme de l'application de la géométrie pure à la mesure effective des choses. Par exemple l'homme réduit au sens de l'odorat serait naturellement superstitieux; il ne prendrait conscience de lui-même que pour se rendre

II. Au lieu de se conformer à l'ordre indiqué plus haut, et qui est l'ordre logique du simple au composé, Maine de Biran poursuit ses analyses, par l'étude du sens le plus parfait que nous possédions ; l'ouïe associée à la voix, qu'il appellera, dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, la *merveille de l'organisme humain*.

Il y a lieu d'attribuer à l'ouïe deux sortes de fonctions, les unes passives, les autres actives. Le bruit, les sons musicaux agissent sur la sensibilité, et y produisent des affections simples. La volonté peut intervenir en augmentant la tension des muscles de l'oreille, c'est ce qu'exprime le verbe écouter par opposition à entendre, mais l'application de la volonté est toujours plus ou moins subordonnée au son entendu. L'effort auditif, n'ayant jamais pu être aperçu ni déployé originairement hors de la sensation présente, ne formera point avec celle-ci, un *composé* réel ; dès lors celui qui se bornerait à entendre les sons extérieurs se sentirait passif. Cependant le sens de l'ouïe est éminemment réfléchi, c'est le sens de l'entendement ; sa privation entraîne celle de presque toute l'intelligence. D'où lui vient donc ce caractère de réflexion et d'activité ? De son association intime avec un autre sens, essentiellement actif, qui prend bientôt sur lui l'initiative d'action, et le fait rentrer dans son domaine : *la voix*.

L'ouïe et la voix sont toujours associées chez l'homme et leurs organes semblent modelés l'un sur l'autre. L'homme imite les sons ou les paroles qu'il entend, et les mots prononcés à voix basse, sont perçus non seulement dans les contrac-

compte de sa dépendance à l'égard de la cause inconnue qui agit sur lui. Dans ses écrits postérieurs et notamment dans le *Mémoire de Berlin*, cette analyse du sens de l'odorat a disparu, comme si Maine de Biran l'eût trouvée trop abstraite, ou trop éloignée des données de l'expérience interne. Elle présente à nos yeux un double intérêt ; au point de vue historique, elle s'oppose nettement aux analyses de Condillac et de Bonnet et marque les différences qui la séparent des tentatives analogues ; d'autre part, elle constitue une application caractéristique de la méthode indiquée précédemment.

tions musculaires des cordes vocales, des lèvres ou de la langue, mais dans les sensations de l'oreille interne où ils se réfléchissent. Si le sauvage de l'Aveyron ne donnait aucune attention aux paroles qu'il entendait, c'est probablement parce que l'organe de sa voix était incapable de les répéter intérieurement.

Tandis que dans l'exemple précédent, emprunté au sens de l'odorat, la motilité et la sensibilité étaient confondues dans un même sens, ce qui rendait difficile la distinction des produits propres de l'action du moi, et de ceux d'une cause étrangère, ici, l'organe moteur est séparé de celui qui reçoit l'impression, et n'en correspond pas moins avec lui. Pendant que l'impression se fait sur l'organe externe, la détermination vocale qui s'y joint lui communique le caractère d'aperception inhérent à l'effort volontaire; la cause extérieure cessant d'agir, la même détermination peut s'effectuer du dedans au dehors. L'ouïe est en quelque sorte le juge de la différence des deux sortes d'impressions. Le son réfléchi est attribué au moi, le son direct à une cause non-moi. Le souvenir ne se confondra pas non plus avec la perception. La mémoire des sons n'est que la faculté qu'a la voix d'impressionner en partie l'ouïe comme le ferait l'objet sonore, s'il était encore présent. Il y a dans l'impression de l'objet un élément sensitif qui disparaît dans la détermination de l'instrument vocal.

Suivant que les sons seront ou directement sentis comme impressions simples auditives, ou perçus par redoublement dans leur partie vocale, des facultés différentes apparaîtront. Quand l'impression se fait du dehors sur l'ouïe, et qu'elle nous affecte vivement, la sensation auditive peut devenir exclusive, sans être un mode de notre action proprement dite; et elle pourra persister ou se reproduire sans que nous la reconnaissons.

Mais lorsque le son entendu est en même temps reproduit par la voix, l'*attention* peut se porter sur le son direct en même temps que la réflexion se concentre sur le son intérieur et l'acte qui le détermine. Ici le souvenir ou le rappel sera

l'œuvre de la détermination vocale. L'acte vocal est plus facilement perceptible dans le produit auditif que dans le mouvement qui le constitue. Si les sourds-muets qui ont appris à articuler les mots venaient à recouvrer la voix, ils sentiraient bien mieux que nous ne pouvons le faire, la distinction entre le mouvement vocal ou oral et le son qui en est le produit. C'est parce que chez eux, les mouvements vocaux ne peuvent être que simplement réfléchis à la façon des autres mouvements, qu'ils ne concourent pas mieux que les gestes, par exemple, et peut-être moins bien à assurer le développement de leurs facultés.

Les deux espèces de réminiscence (personnelle et modale) s'identifient dans le rappel des modes actifs, puisque on ne peut séparer l'effet de la cause. Mais l'attention donnée aux modes qui frappent l'ouïe externe se sépare plus ou moins de la réflexion qui demeure attachée au son intérieur, et elle pourra avoir sa part dans la réminiscence modale redevenue distincte de la personnelle. Lorsque nous avons écouté attentivement une série de sons formant mélodie, ou une suite de mots articulés, suivant que le timbre de l'instrument ou de la voix, qui rend ces sons, saisit et frappe agréablement notre oreille ou la laisse indifférente, l'attention et la réflexion se partageront inégalement entre la partie purement sensible et la partie vocale, entre ce qui constitue le timbre propre et inimitable des sons et ce qui en fait le *ton*, l'accent, la mesure, toutes choses que nous pouvons imiter et reproduire. Lorsque l'oreille n'est plus frappée, et après un certain temps, nous pouvons avoir encore, comme on dit, ce timbre flatteur dans notre oreille et ne point nous rappeler la partie substantielle dont il était le véhicule, en général, on se rappelle bien mieux la suite des tons, des articulations que le timbre, qui persiste par lui-même dans l'imagination mais qui n'est jamais l'objet direct du rappel. Pourtant, nous le reconnaissons aussi quand il a déjà été objet d'attention, ce qui prouve que la réminiscence modale ne peut s'exercer sans que la réminiscence personnelle existe à quelque degré. C'est donc

dans la partie vocale et vraiment active de ces impressions que les facultés élémentaires de l'entendement prennent leur origine, mais il ne faudrait pas en conclure que la fonction vocale ait toujours eu les mêmes caractères et les mêmes effets.

L'enfant a un premier langage, analogue à celui des animaux, par lequel ses affections s'expriment. Il franchit sous nos yeux le passage de ce premier langage affectif à des signes proprement dits, dont la réflexion naissante fixe la valeur, en même temps que la volonté s'en empare. Il imite d'abord les sons que sa voix a produits spontanément, avant d'imiter ceux qui lui viennent du dehors. Si la fonction vocale conservait sa première détermination, l'exercice de l'ouïe, avec la voix ou sans elle, serait de nul emploi dans la formation et le développement des facultés intellectuelles. Selon que la fonction vocale passive l'emportera, chez les enfants, sur la fonction active, le développement de l'imagination se trouvera favorisé aux dépens de la réflexion. Tandis que la première est naturelle la seconde a besoin d'être apprise, et exige un certain effort. Dans la fonction vocale elle-même, il convient de distinguer encore deux sortes de fonctions : la fonction vocale proprement dite, et une fonction orale ; la première se manifestant par des voyelles tient à une certaine émission de l'air hors des poumons, la seconde consiste dans l'articulation ; la langue, les dents, les lèvres, y interviennent ; elle exige un long apprentissage. La voix passivement émise excite sympathiquement la sensibilité de l'ouïe et des autres organes ; les articulations doivent être écoutées volontairement, pour être imitées de la même manière. Dans la parole intérieure, il est clair que « la fonction vocale est sans exercice ; mais les *touches orales* sont frappées et mises en jeu. C'est par ce moyen que l'organe intellectuel s'électrise, que l'attention se fixe et que la pensée trouve, pour ainsi dire, un point d'appui pour réagir sur elle-même » (1).

(1) T. IV, p. 70.

L'organe auditif a une vibratilité qui lui permet de conserver les ébranlements sonores venus du dehors, et la voix y réunissant ses produits d'accompagnement leur donne une persistance qui n'a presque d'autres bornes que celles de la volonté. La perception d'une suite de sons est accompagnée d'autant de modes successifs qui les reproduisent et qui en préparent le rappel dans le même ordre. Une suite de sons que l'on a déjà entendus est accompagnée d'une série parallèle qui se déroule intérieurement dans le mémoire. Par le double exercice de l'ouïe et de la voix, la mélodie prépare l'harmonie qui lui sert de base à son tour. Les actes vocaux volontaires sont successifs, mais ils peuvent coïncider avec des sons ayant leur cause dans la disposition vibratoire du sens auditif. Il y a donc des sons perçus simultanément ; il y aura par suite de véritables compositions et abstractions modales. Il est dès lors facile d'apercevoir comment nos facultés et idées élémentaires dérivent des fonctions de l'ouïe et de la voix.

Pendant que la réflexion s'attachera aux produits exclusifs de notre activité, les abstraira de l'ensemble dont ils font partie, l'attention se portera sur les modes sensibles qui leur sont associés. Ainsi se formeront les *abstractions réfléchies* et les *abstractions modales* ; mais ces deux sortes d'abstractions s'identifient dans le rappel volontaire des sons oraux. On y trouve enveloppés le sentiment de notre puissance ou causalité propre, de l'unité et de l'identité dans le temps, ou la durée distinctement mesurée par des modes successifs aperçus les uns hors des autres, par conséquent des idées de pluralité et de totalité, de réalité ou de privation, d'existence et de non-existence. Tous ces modes potentiels sont des *catégories* de l'action volontaire, et non des formes de la sensibilité. Ce sont de véritables abstractions en tant qu'ils sont séparés par la réflexion des modes sensibles, avec lesquels ils coïncident ; mais si on les considère dans les actes volontaires eux-mêmes, ces modes sont directement aperçus et excluent toute composition hétérogène. Dans les deux cas, ces abstractions

sont actives et diffèrent essentiellement des idées de modes sensibles que l'attention objective sépare d'abord et groupe ensuite pour en former les types de genres, d'espèces, etc. Les signes des premières conservent toujours l'individualité précise qui est dans l'essence même de la chose signifiée. Les signes des secondes ont toujours une généralité plus ou moins étendue.

Le sens de l'ouïe, uni à la voix, est donc le sens intellectuel, et d'une façon plus précise, le sens de la réflexion ; seul, entre tous, il concentre le sujet sensible et moteur sur ses actes, au lieu de l'entraîner au dehors. En s'associant avec nos modifications et nos idées de tout genre, la parole articulée leur communiquera ce caractère réfléchi qu'elle porte en elle-même. Elle ne donnera sur toutes une sorte de prise à la volonté qu'en tant qu'elle est un mobile ou un instrument immédiat de cette puissance qui s'y trouve originellement renfermée ; et d'autre part, elle *ne sensibilisera* les modes les plus intimes de l'intelligence en les activant que parce qu'elle est elle-même *un acte intellectuel sensibilisé*. Le sens de l'ouïe, considéré dans son association au langage intérieur, est le sens psychologique, par excellence. On ne se connaît qu'à la condition d'entendre les opérations par lesquelles se manifeste la pensée. On les entend grâce aux mots qui les désignent, et qui les font revivre en nous, sous le regard de l'esprit qui les attend pour les observer.

III. Tandis que le sens de l'ouïe est le sens de l'entendement, le sens psychologique et spiritualiste, par excellence, le sens de la vue, comme le disait Diderot, est matérialiste. C'est à lui que se réfère la doctrine idéaliste qui est moins éloignée du matérialisme qu'on ne le croit d'ordinaire, puisqu'elle absorbe le sujet non pas sans doute dans la substance matérielle, mais dans les représentations objectives qui la figurent à nos yeux.

Les premières sensations de lumière et de couleur n'ont point par elles-mêmes le caractère de relation qui les rend propres à informer le moi de quelque existence étrangère ou

de la sienne propre. La première couleur n'est pas perçue dans l'espace ; elle ne peut occasionner en nous qu'une simple affection, de même nature que celle que nous éprouvons en passant de l'obscurité au grand jour. L'œil est fortement impressionné et nous ne voyons rien. L'enfant qui vient au monde, est affecté de même par la lumière et *ne voit* point encore ; assez longtemps après, ses yeux demeurent fixes, ternes, incertains, ils *voient* déjà, mais ne *regardent* point. La flamme *perceptive* qui leur donnera dans la suite une expression si remarquable n'y a point encore brillé.

Mais admettons l'existence de la personnalité. Dans l'effort général, qui constitue l'état de veille, se trouve comprise l'action de relever ou de baisser à volonté les muscles des paupières, d'ouvrir et de fermer l'œil. L'enfant apprendra bien vite à associer ces sensations musculaires avec les impressions de lumière. Cette impression se produit ou disparaît selon qu'il ouvre ou ferme ses yeux ; il est par suite amené à croire que le mouvement de ses yeux crée la lumière. Mais il n'y a point de proportion marquée entre l'acte et son produit. Le premier dure un instant ; le second dure ou persiste par lui-même ; le premier est uniforme, le second varie. Il ne peut donc y avoir entre eux de relation de cause à effet. Certaines impressions réjouissent ses yeux, d'autres les blessent ; il appelle les premières, fuit les secondes, et est ainsi conduit à la notion confuse d'une cause ou force étrangère. Cependant, il y a d'autres mouvements qui ont pour effet de rendre la vision distincte, tels que la convergence des yeux, la contraction plus ou moins forte du cristallin. L'enfant apprend à voir. De là une *vision active*, dont les produits sont aperçus, distincte de la *vision passive*, où les impressions sont directement et immédiatement senties. L'individu ne se confondra plus, dans ces conditions, avec ses sensations ; il ne les deviendra pas, mais les rapportera provisoirement à son organe qu'il jugera varié, lorsqu'un mélange de diverses couleurs lui sera présent.

La distinction entre la vision passive et la vision active est

marquée dans le langage par les mots *voir* et *regarder*. « Lorsque la vision est activée par un vouloir exprès, les yeux prennent une expression particulière qui manifeste la vie, et comme le feu pénétrant de l'intelligence (ignis intelligens). Ce feu n'est point excité du dehors, et ce n'est pas non plus dans l'organe sensitif qu'il s'allume spontanément, quoique ce soit sur lui que se porte son influence. L'action qui va animer le regard et le pointer vers son objet, n'est point irradié immédiatement du centre sur les parties nerveuses (comme par un effet de réaction, qui peut avoir lieu dans d'autres cas très différents), mais d'abord sur les instruments propres de motilité qui animent le globe oculaire, le pressent, l'électrisent véritablement par communication et lui impriment ces modifications si favorables à la perceptibilité distincte » (1). Les effets des deux sortes de vision sont bien différents. Quand on laisse tomber par distraction sa vue sur une fenêtre exposée au grand jour, puis qu'on la porte sur d'autres objets, on a encore pendant quelques instants présente l'image qui flotte devant nos yeux ; si on regarde fixement le même objet, rien de pareil ne se produit.

Dès que les couleurs sont perçues, elles ne se confondent ni avec les affections de la sensibilité ni avec les produits de notre activité. La couleur est représentée, non sentie ; elle est le mode d'un objet, non un effet de l'action du sujet. Cette action peut concourir avec l'impression de l'objet, mais elle lui est toujours subordonnée ; le déploiement de l'effort n'est perceptible que dans le mode représenté ; il n'y a point réflexion proprement dite. L'attention s'attache à ce mode comme à son élément propre.

L'image colorée peut renaître, en l'absence de l'objet, par la vibratilité de l'œil ou du centre qui lui correspond ; il n'y a point de réminiscence attachée à cette vision passive. Lorsque l'impression extérieure visuelle a été activée en premier lieu par l'attention, le même mode étant reproduit par la cause

(1) T. VI, p. 83.

extérieure, la personne identique pourra revivre particulièrement dans la répétition du même acte ; mais comme l'aperception se trouvait tout entière dans le mode, c'est le mode qui sera reconnu. La réminiscence personnelle s'absorbe dans la réminiscence modale, contrairement à ce qui arrive dans les sensations de l'ouïe. Ce n'est point notre être que nous reconnaissons dans la perception d'un objet qui se montre à nos regards, après y avoir été soustrait quelque temps, c'est l'objet ; et il nous sera impossible de nous en rappeler directement l'image ou de la reproduire à volonté.

La vue est le sens de l'*imagination*, non de la *mémoire*. C'est le sens qui compose, qui transporte sur le même plan des choses successives dans le temps, ou distantes dans l'espace. L'attention volontaire peut rétablir l'ordre, en procédant successivement, car on ne peut vouloir et penser qu'une seule chose à la fois. « C'est là ce qui constitue le temps mesuré dans l'existence aperçue et non point dans l'existence sensitive » (1). C'est en procédant ainsi, par abstractions successives que cette puissance volontaire, que l'on nomme attention, conduit la vue à des compositions plus exactes, qu'elle crée, au sein des images mobiles et fugitives, ces archétypes ou modèles fixes qui seront comme des signaux de reconnaissance, lient la modification d'un instant à celle d'un autre instant et les ramènent toutes à l'unité d'existence. Mais elle n'a pas une conscience distincte de ses opérations, et ne peut engendrer ni *abstractions réfléchies*, ni *idées simples de réflexion*. Le rapport de causalité s'intervertit nécessairement. Le moi n'aperçoit les modes visuels et ne s'aperçoit presque plus lui-même que comme effet d'une cause étrangère. Bien plus « la connexion des effets et des causes se fond dans l'ordre de postériorité des impressions qui se suivent habituellement ». La véritable unité s'obscurcit aussi et disparaît presque dans les compositions imaginaires ; le rapport constant à cette unité fondamentale, sans laquelle il n'y a point

(1) T. IV, p. 94.

de pluralité, ou de nombre, demeure inaperçu ; tout est mode ou accident ; rien n'est substance. Les Idéalistes sceptiques, et les disciples de Condillac ont raisonné comme pourrait le faire une intelligence réduite au sens de la vue ; il n'est pas étonnant qu'ils aient si complètement méconnu la nature de l'esprit. Ils conçoivent le sujet sur le modèle de l'objet. Ils convertissent en images ce qui n'existe qu'intérieurement et qu'en idées ; ils substituent à la vie véritable de l'esprit qui est activité et liberté, une vie illusoire, fantôme de la première qui n'a de réalité ni en nous, ni en dehors de nous ; car sous ses formes les plus humbles, la réalité est force, elle est activité, sinon liberté.

IV. — Le toucher, est par opposition à la vue, le sens philosophique, c'est en même temps, le sens scientifique par excellence, le sens géométrique ; c'est uniquement parce que l'œil a été éduqué par le toucher, qu'il joue un rôle si important dans les sciences de la nature ; et encore convient-il de rectifier sans cesse ses données par une mesure effective, qui ne peut être que l'œuvre du toucher locomoteur. Pour discerner exactement le rôle du toucher dans les opérations intellectuelles, Maine de Biran, suivant la méthode qui lui est familière, analyse ses données et remonte du simple au composé.

Supposons d'abord un aveugle, dont la main inflexible, ouverte, tendue en avant, dans une position fixe, soit disposée de manière à recevoir les impressions d'un corps dur ou mou, chaud ou froid qui y serait appliqué. La main ne serait apte à nous donner, dans ce cas, d'autres sensations que les autres parties du corps, recouvertes par la peau. Appliquons, sur cet organe une figure quelconque, ou dessinons-la sur sa surface sensible avec un pantographe linéaire, ces impressions qui ne peuvent agir que comme excitations ne se circonscriront point d'elles-mêmes, chacune en son lieu.

Donnons-lui maintenant la locomobilité de masse seulement, sans la flexibilité, ni même la sensibilité. Supposons que l'individu (aveugle) mouvant sa main en avant, rencon-

tre l'extrémité d'un bâton appuyé par l'autre bout sur un plan fixe, il percevra une résistance égale, opposée à la force qu'il déploie. Si l'on appelle F la force consciente, F' la force extérieure opposée, on aura $F = F'$. « Puisque les deux forces sont agissantes et égales sous ce rapport, nous pourrions écrire aussi bien $F' = F$. Le moi s'apercevra dans sa résistance volontaire, comme dans l'action initiale qu'il déterminera, et il percevra une force étrangère dans l'action qui vient provoquer la sienne, comme dans la résistance qui l'attend » (1). Il n'y a, dans ce cas, que deux forces aux prises l'une avec l'autre, sans qu'il y ait sensation de contact, ni perception de forme ou de grandeur; le sens musculaire nous donnera à lui seul l'idée d'un corps substantiel.

Mais supposons la main flexible et capable de saisir et d'embrasser l'extrémité du levier. Elle va chercher à se replier ou à se fermer sur le solide; la main qui le presse en est bien pressée à son tour, mais c'est en tant que la volonté commence et continue l'effort; il n'y a plus équilibre entre les deux forces, et on ne peut plus dire $F' = F$. La notion fondamentale du corps extérieur n'est plus alors que celle de résistance ou force d'inertie, tandis que l'idée de force agissante ou de cause productive se trouve fondée sur le sentiment de l'effort produit.

Si la main s'emparant de l'extrémité du levier, s'en sert comme d'un instrument mobile pour parcourir les contours du plan solide et figuré à l'autre extrémité, l'individu pourra par ce moyen, acquérir peu à peu la perception des formes variables, comme modes d'une même résistance extérieure constante et qui ne sont que la projection du mouvement qu'il communique à sa main. Dans ce cas encore, la notion de corps résistant et figuré serait indépendante des autres sensations tactiles. Désormais, l'aveugle pourra percevoir les figures qu'une main étrangère dessinerait sur sa main, comme signes représentatifs des produits antérieurs de son activité.

(1) T. IV, p. 96.

« N'est-ce pas ainsi que les représentations visuelles s'accomplissent par suite des habitudes premières, sans aucun concours de l'activité qui les forme dans l'origine, et que les impressions passives de la lumière, ou les dessins en miniature qu'elle trace sur la rétine sont uniquement les signes des créations de la vue et du toucher que la nature associe pour la circonscription active des formes et des figures ? » (1). Les impressions sensibles de chacun des autres sens peuvent devenir, par l'habitude des signes plus ou moins directs de la représentation *objective* ; mais seul le toucher actif entend immédiatement le langage de la nature extérieure et saisit directement la chose signifiée. Tandis que dans les autres sens les fonctions actives et sensitives sont intimement unies entre elles, dans le toucher, la fonction active est presque isolée de l'autre ; la nature semble l'avoir disposé uniquement en vue d'une motilité plus parfaite et plus détaillée. C'est pourquoi sa structure profonde n'a pas été appropriée, comme celle de l'œil ou de l'ouïe, et même de la peau, à la diversité des fluides qui agissent sur nous ; elle est la même dans toutes les parties mobiles du corps.

Poursuivons l'analyse de ses données, et voyons comment il nous donne l'idée des différentes dimensions de l'étendue, et de la distinction de notre corps et des corps étrangers.

Si la main était réduite à un seul doigt entièrement recouvert d'un ongle pointu, ce doigt locomobile à volonté, s'avancant contre un corps solide, nous donnerait la perception d'une résistance opposée, ou plus exactement d'un point résistant. Dans cette hypothèse la représentation de l'étendue n'entrerait pas aussi essentiellement dans l'idée de corps que nous sommes naturellement portés à l'admettre.

Si l'ongle aigu ne pouvait se mouvoir continûment, mais seulement, en sautant d'un point à un autre du plan solide, il y aurait idée de pluralité de points résistants, ou d'unités répétées. Si au contraire l'organe avait la faculté de glisser

(1) T. IV, p. 100.

d'une manière continue sur le plan auquel elle s'applique, on aurait comme un point résistant qui *flue* en se reproduisant identique à lui-même sous le mouvement ininterrompu que la volonté prolonge. Le terme résistant apparaîtrait alors, étendu en longueur.

Si l'ongle aigu s'élargissait, il y aurait perception simultanée d'étendue en largeur ; mais il n'y aurait plus, dans cette hypothèse, de possibilité de se représenter directement le point et l'étendue en profondeur.

Ainsi l'objet réel du toucher et la force qui l'effectue restent les mêmes, chaque conformation possible de la main aurait sa géométrie particulière ; mais il y aurait une notion commune à toutes : la résistance à l'effort. C'est là un fait contre lequel se briseront toujours les objections des sceptiques. Nous sommes aussi certains de l'existence des objets que de celle du moi. Bien plus, la notion du point résistant qui est pour nous le dernier degré de l'abstraction géométrique est sans doute celle qui est la plus rapprochée de l'existence absolue des choses. « J'ai dit, remarque Maine de Biran, en terminant cette analyse, que dans cette origine de toute synthèse, le sujet métaphysique et l'objet mathématique, quoique conçus de deux manières différentes, peuvent néanmoins se servir réciproquement de signes symboliques. C'est à un tel point de vue que le génie le plus étonnant peut-être de tous les génies, Leibnitz, était arrivé en décomposant. C'est de là qu'il partit pour tout reconstruire : c'est là qu'est le premier anneau de cette belle chaîne de rapports, la plus étendue peut-être que puisse embrasser ou concevoir une tête humaine » (1).

La notion d'un terme résistant étant donnée, il reste à expliquer comment nous le divisons, grâce au toucher, en corps étranger et en corps propre. Si nous ne trouvions pas de résistance invincible, nous ne pourrions distinguer notre corps propre des corps étrangers que par la réplique du

(1) T. IV, p. 408.

sentiment ; et nous ne serions peut-être pas éloignés de les considérer comme le prolongement du corps propre ; notre âme serait dans ce cas, analogue à l'âme du monde supposée par les Stoïciens. Mais dans l'effort déployé contre un objet étranger, la détermination volontaire n'a pas tout son effet ; une partie de sa force est arrêtée ou détruite ; et comme ce ne peut être par elle-même, il faut bien que ce soit par une force étrangère. « L'exercice de la volonté est-il libre ? C'est le moi et son corps Est-il contraint ou arrêté ? C'est encore le moi et son corps, plus une résistance étrangère absolue (1) ».

Dans la circonscription des formes, des figures, des situations des objets, la fonction motrice du toucher se compose avec d'autres fonctions. Il faut un instrument capable de se mouler en quelque sorte sur toutes les formes, et d'en ressentir l'impression. La sensibilité joue dans la perception des formes un rôle important. D'abord elle contribue à tracer les limites qui séparent notre corps du corps étranger, par la réplique du sentiment, présente dans le premier cas, absente dans l'autre. Ensuite l'objet, perçu d'abord comme résistant, l'est de plus dans d'autres qualités accessoires simultanées, comme poli ou rugueux, chaud ou froid, etc. La motilité n'entre plus dès lors dans la fonction perceptive que comme moyen et elle tend à se subordonner aux produits plus ou moins éloignés qu'elle active et qui finissent par devenir *buts* ou termes propres apparents du vouloir.

Cependant, si ce sens fournit seul à la pensée le moyen de sortir d'elle-même, il lui donne aussi un point d'appui fixe et solide, d'où elle peut se réfléchir et rentrer plus profondément dans son propre domaine ; la *réflexion* et l'*attention* s'y trouvent en un juste équilibre ; et le toucher, à cet égard, tient le milieu entre l'ouïe et la vue. Quand la main s'applique au solide résistant pour en circonscrire les parties, il y a un double rapport senti ou perçu, le premier inhérent à l'exercice

(1) T. IV, p. 440.

de la motilité arrêté est l'objet de la réflexion ; le second, où le sujet de l'activité se subordonne aux impressions de l'objet, est le domaine propre de l'attention ; de telle sorte que le toucher est à la fois réflexif comme l'ouïe, et intuitif comme la vue, la réflexion, qui se fonde sur l'aperception des actes, prédominant en général sur l'attention qui l'exclut.

Lorsque le toucher s'applique à un objet solide qu'il a déjà perçu, l'individu le reconnaît comme un objet partiel de sa création. La perception ne peut être renouvelée sans que la même volonté s'exerce. Il y a donc une réminiscence personnelle inhérente aux perceptions du toucher, en tant qu'elles renferment essentiellement le rapport simple de la force à la résistance, puisque celle-ci ne peut pas se renouveler, sans que le même effort se déploie et par suite sans que le sujet reconnaisse sa propre identité. La réminiscence objective ou modale consistera dans la reconnaissance des formes, de la situation des parties, des divers degrés de solidité ou de mollesse, de grandeur ou de volume, etc. ; elle dépend davantage de la répétition des actes que l'habitude, en supprimant l'effort, a pu rendre inconscients ; elle sera donc moins infailliable que la première. Enfin, il y a d'autres modes, exclusivement subordonnés à la fonction sensitive, comme les divers degrés de chaud, de froid, de poli, de rude qui ne sont susceptibles, lorsque les sensations se renouvellent, d'aucune sorte de réminiscence. En l'absence de l'objet tangible, la seule partie qui sera appropriée au rappel volontaire résidera donc dans les modes de la résistance et dans les formes du solide. Et ces souvenirs seront beaucoup plus exacts que ceux des autres sens. L'aveugle se fait des objets une idée plus exacte que nous ; s'il se représente moins de choses à la fois, il est capable d'en retenir et d'en concevoir distinctement un bien plus grand nombre.

Il résulte de cette analyse que le toucher est tout à la fois pour Maine de Biran, le sens géométrique et le sens philosophique. « La base étendue et solide n'existe pour nous que dans le déploiement de l'effort ; elle n'est mesurée et circon-

écrite que par des mouvements dont nous disposons (*L'espace n'est donc pas comme le croyait Kant, une forme a priori de la sensibilité*). Ce modèle premier est donné par le sens qui reçoit et prend son empreinte ; mais bientôt l'entendement cessant d'imiter, crée lui-même ses modèles et se fait des archétypes, qu'il effectue ou réalise hors de lui par des figures conçues ou tracées sur cette même base modifiable à son gré, et qui ne fait plus que fournir un appui et des signes aux créations de sa force active » (1).

Le toucher est en même temps le sens philosophique, c'est-à-dire le sens de la réalité. Le problème que présupposent tous les autres n'est pas de savoir comment, le moi étant posé, il pose l'existence d'un objet et sa nature, mais comment le moi se pose lui-même, et si en se posant, il ne pose pas nécessairement aussi une existence étrangère. Or Maine de Biran a montré que le jugement primitif était l'acte par lequel le moi se pose lui-même dans sa relation à une force étrangère. L'exercice du toucher locomoteur nous donne en même temps que le sentiment de l'existence personnelle, l'idée de l'existence étrangère.

Mais il est une autre question qui est la conséquence immédiate de cette première. Est-ce que les modes ou qualités que nous rapportons à une réalité étrangère, n'y sont perçus que sous la relation unique de la sensation totale à une de ces circonstances, du contenant au contenu ? Ou faut-il admettre plusieurs rapports primitifs, tels que celui de mode à substance, d'effet à cause, de qualité à objet, d'attribut au sujet ?

Les modifications affectives qu'éprouve l'individu dans un organe externe ne sont point rapportées à l'objet extérieur comme objet mais comme cause. Il est des modes non affectifs qui se rapportent au corps extérieur non plus comme cause modifiante, mais comme objet modifié : telle est la couleur. Enfin les qualités premières des métaphysiciens s'y rapportent

(1) T. IV, p. 422.

comme attributs inséparables de la substance : telle la solidité, la mobilité. Lorsque nous disons d'un corps qu'il est chaud, ou savoureux, ou odorant, nous joignons à une affection actuelle l'idée de cause extérieure, connue d'après l'expérience par des attributs qui lui sont propres ; mais ces modes n'entrent point réellement dans l'idée de corps extérieur. Au contraire, le jugement, qui affirme des corps les qualités inséparables de la force de résistance, les rapporte à ce corps comme siège, et à la force substantielle comme sujet d'inhérence. Ces jugements sont enveloppés dans le jugement fondamental qui pose leur existence.

Dans tous les cas, les seules bases du jugement sont d'une part, l'effort que nous créons, et la résistance qui lui est opposée. Le jugement est indépendant de l'affection. En revanche, il y a une correspondance parfaite entre les modes actifs intérieurs rapportés directement au moi qui s'aperçoit en eux comme sujet et cause, et les qualités premières rapportées à la force extérieure. L'unité, la multiplicité, l'identité conservées dans la succession et la variété des modes conviennent également aux deux forces et celle que nous appelons substance corporelle n'est pas plus l'assemblage des qualités sensibles qui la manifestent que le moi n'est l'assemblage de toutes les modifications affectives qui se succèdent dans le temps. Ces idées premières ont donc leur source dans la réflexion, indépendamment de toute représentation objective.

Nous font-elles connaître les forces en elles-mêmes ? non, mais seulement dans leur exercice, et dans la relation de la force volontaire à une force opposée. Les attributs des deux forces en opposition n'en ont pas moins en elles un fondement certain. Maine de Biran ne fait qu'indiquer cette solution qu'il approfondira dans ses écrits postérieurs et qui le conduira à sa théorie de la raison.

V. Le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, est avant tout, un *Nouveau traité des sensations*, et il constitue, à ce titre, dans l'histoire de la psychologie française, un fait important. Par la variété et la finesse des observations, par la précision

des analyses, d'une façon générale par l'ampleur de la méthode, et sa sûreté, elle marque sur le *Traité des sensations de Condillac*, et sur l'*Analyse psychologique des sensations de Ch. Bonnet*, un progrès certain. Dans la pensée de Maine de Biran, l'analyse des sens et de leurs fonctions diverses est plus qu'une Introduction à l'étude du développement intellectuel : elle embrasse la formation et la génération de toutes les facultés, car les sensualistes n'ont pas eu tort de penser qu'il n'y a rien dans l'esprit qui n'ait été auparavant dans les sens. Mais Condillac et ses disciples ont eu le tort de substituer aux données véritables des sens, telles qu'elles se manifestent à l'observation, un être abstrait, la sensation, qu'ils ont fabriquée pour les besoins du système. Ils se sont ainsi trouvés en opposition absolue avec les philosophes, qui, d'une manière ou d'une autre, ont admis certaines formes innées au sujet pensant, et qu'il tire de son propre fond. « J'ai cru, dit Maine de Biran, qu'en faisant usage d'une sorte d'éclectisme, admettant : 1^o avec l'école de Leibnitz, comme faits (mais comme faits uniquement) d'observation intérieure deux ordres de facultés, l'un actif, l'autre passif ; 2^o avec les disciples de Locke, deux classes d'idées simples dans la réflexion, composées dans la sensation ; 3^o avec Condillac et ses disciples enfin, une méthode naturelle de dérivation (tant des facultés que des sensations et des idées) d'une source mixte commune, *les sens*, et plus positivement l'exercice particulier de chaque sens, j'ai pensé, dis-je, qu'il n'était pas impossible de réunir jusqu'à un certain point, les avantages propres à chacun des systèmes, en évitant les écueils qui me paraissent se présenter lorsqu'on veut suivre exclusivement jusqu'au bout l'un d'eux en particulier » (1).

La méthode suivie par Maine de Biran, est donc très différente de celle que les philosophes ont suivie jusqu'à lui, puisqu'ils consacrent en général un seul chapitre à l'étude des sens, alors que cette question est pour lui la question princi-

(1) T. IV, p. 138.

pale ; c'est qu'ils ont substitué aux données de chaque sens l'idée abstraite de sensation. Pour Maine de Biran, les facultés intellectuelles ne peuvent être connues avec précision si l'on ne remonte à leur origine. « Il m'a semblé dit-il, que pour connaître le fleuve, il fallait en sonder les profondeurs, et remonter le plus près possible de sa source, au lieu de le parcourir en surface et de le suivre dans son cours éloigné » (1).

« Tout ce qui est dans l'entendement, dit-il encore, non seulement a été (fuit) dans le sens, mais de plus y est (*est in sensu*) comme instrument ou moyen indispensable d'opération réellement exercée et aperçue : je dis *tout*, sans exception : il n'y a que les *virtualités* ou *formes* abstraites qui ne soient pas dans le sens, elles ne sont aussi nulle part, hors du signe conventionnel qui fait tout leur être logique » (2). Maine de Biran ne démentira jamais cette affirmation de principe. Et quand il découvrira plus tard en lui le sentiment de l'infini et des idées supersensibles, il se demandera s'il n'est pas possible de les rattacher au sens organique, ou au sens intime ; et il finira par admettre un troisième sens, le sens religieux.

Parvenu au terme de l'analyse des divers sens, seule méthode, selon lui, qui puisse conduire à une décomposition réelle de la pensée en ses facultés élémentaires, Maine de Biran croit pouvoir se rendre le témoignage, que s'il n'a pas fait un traité complet des facultés humaines, il a du moins satisfait en partie à la question proposée, qui est bien fondamentale, toute en théorie et point en application. « Je devrais donc, dit-il, m'arrêter et terminer ici, un travail qui, s'il n'est pas fini dès à présent, ne peut plus avoir de fin, ni de commencement... et pourtant, après avoir creusé, il serait si agréable de pouvoir s'étendre en surface, de revenir jouir de la lumière dans un monde plus connu, d'y respirer plus librement (*post descensum Averni revocare gradum et superas evadere ad auras*) ! Sans doute, on regrette de laisser un travail souter-

(1) T. IV, p. 148.

(2) *Idem*.

rain sans que rien ne paraisse au dehors. Après avoir vu séparément et jusque dans les moindres détails les pièces éparses d'une machine, on aimerait à la voir en grand, dans son jeu et dans ses produits, et (pour quitter la métaphore) après l'analyse, il est naturel de demander la synthèse qui lui sert de complément presque toujours nécessaire, et de preuve sans réplique.

« Mais un travail d'application, d'une utilité peut-être plus directe, plus palpable demanderait encore du temps, et ce temps m'échappe, je me le suis ôté, il ne m'en reste plus que pour résumer dans une nouvelle sorte de tableau raccourci, quelques matériaux que j'ai à ma disposition comme les ayant rapportés du lieu bas, d'où je sors » (1).

C'est donc par une esquisse, non par un tableau, qu'il terminera son travail, si consciencieux, si riche en observations judicieuses et fines, d'une inspiration philosophique, si profonde et si originale. Ce sera le but de ses méditations futures de le compléter et de le parfaire. Il est probable que s'il avait eu le temps de corriger cette section, comme il avait fait la première, il en eût modifié la composition, l'ordre le plus rationnel est celui qui va du sens le plus passif au sens le plus actif, de l'odorat à l'ouïe. Il y a en outre une certaine monotonie dans la répétition des mêmes procédés d'analyse au sujet de chaque sens. Il est probable que comme le lui conseillait Cabanis, il eût reserré les détails pour donner plus de jet à l'ensemble. Mais il faut reconnaître que ces détails, pour la plupart, sont précieux, et qu'ils donnent à cet écrit un aspect concret que n'ont pas au même degré ses écrits postérieurs.

(1) p. 142.

VI

D'UNE ANALYSE DES FACULTÉS HUMAINES CONSIDÉRÉES
DANS LEUR EXERCICE GÉNÉRAL

L'activité intellectuelle commence avec l'institution des signes qui seuls nous donnent la disposition de nos pensées. Mais pour comprendre le rôle des signes, il est nécessaire de remonter jusqu'au germe intellectuel d'où ils dérivent ; car les facultés supérieures ne sont pas telles par leur nature, comme l'ont admis les philosophes rationalistes : ce sont les facultés inférieures qui ont monté.

Tout acte qui précède ou accompagne constamment une impression ou un acte quelconque, de manière que celui-ci soit perçu comme son résultat partiel ou absolu, est par là même constitué signe volontaire de ce mode. Ainsi considérés les signes entrent déjà essentiellement dans l'exercice des sens actifs : ils sont institués par la nature même dans l'action complète du toucher et de la voix. Les premiers signes du toucher expriment tout le fond réel de la nature extérieure ; dans ceux de la voix, les modifications les plus intimes de l'être sentant et pensant trouvent un langage approprié qui les distingue, les double ou les réfléchit vers leur source. « Encore un pas, un second acte de la même puissance, un nouvel exercice de la même réflexion, et le langage *artificiel* se trouve complètement institué, et avec lui la pensée supérieure » (1). Le langage n'est donc pas pour Maine de Biran, un fait essentiellement social né de l'imitation. Il suppose des personnes constituées ; or la personne ne peut exister comme telle, en dehors du sentiment de l'action volontaire et c'est donc jusque-là qu'il faut remonter pour trouver son origine.

La condition qui donne au signe volontaire sa première valeur disponible, consiste toujours dans un certain équilibre

(1) T. IV, p. 452.

de la réflexion et de l'attention. Or les conditions de cet équilibre ne sont pas toujours remplies dans l'exercice des sens les plus actifs, comme le toucher ou la voix. Par exemple, dans le toucher l'effort peut s'absorber dans l'inertie organique de son instrument. Les formes du solide demeurent alors confondues dans la résistance totale, et aucune perception ou aucune représentation précise ne se lie au rappel des mêmes mouvements. Au contraire, lorsque les mouvements sont devenus rapides et légers, c'est le résultat sensible qui appelle toute l'attention au dehors, et l'image de l'objet se reproduit spontanément, mais échappe aux prises de la volonté.

Il en est de même dans l'association des signes artificiels à des modes ou idées quelconques. Pour être régulière, cette association doit se fonder sur une juste proportion de l'aperception inhérente à l'acte vocal et de l'attention objective qui s'attache à l'idée associée. Mais si les signes constants, sont égaux, disponibles, il n'en est pas de même des idées qui leur sont associées. Tantôt les termes sont infaillibles dans l'évocation de la chose signifiée, comme en géométrie, tantôt au contraire ils sont impuissants à les susciter, comme dans les modes affectifs. De là diverses formes d'associations auxquelles correspondent diverses classes de facultés intellectuelles.

Dans la première, il conviendra de ranger les sensations et les sentiments qui se trouvent unis au moi, quoique naturellement placés en dehors de mon action. Les composés de cet ordre forment l'*ordre passif intellectuel*.

Dans l'*ordre actif intellectuel*, il conviendra de distinguer trois ordres de composés : 1^o les composés perceptifs dans lesquels les signes ont la propriété d'évoquer les images sur lesquelles s'est portée l'attention. Les opérations intellectuelles qui se rattachent à cette sorte de signes ont leur type dans la vue.

Dans la *seconde classe* se rangent les associations régulièrement formées par un juste équilibre de réflexion et d'attention, comme cela se produit dans l'exercice du toucher.

Enfin, lorsque l'élément associé est uniquement de nature

réflectible, analogue à celle du signe oral, on a les composés de la *troisième classe*, qui sont essentiellement réfléchis.

II. Il y a des sympathies étroites et nécessaires entre les organes de la vie intérieure, siège des affections, et les images. Lorsque ces dernières sont liées à des signes institués, la volonté agissant sur eux, pourra changer le cours des affections, en changeant le cours des images, mais cette influence est toujours incertaine.

Descartes et Leibnitz ont trop intellectualisé les sentiments. Il arrive que la passion se trouve tout entière réduite à ses éléments organiques. Bichat prétend qu'il en est toujours ainsi. C'est entre ces deux opinions extrêmes qu'il faudrait se placer dans une classification de ces phénomènes mixtes.

On pourrait ranger dans une *première classe*, les passions simples et naturelles qui diffèrent à peine de l'instinct de conservation : ici l'imagination reçoit toute sa loi des organes de la vie intérieure.

La *deuxième classe* comprendrait les passions artificielles qui supposent un certain degré de développement moral et de progrès social, comme l'avarice, l'ambition, l'amour de la gloire. Ici l'imagination et le travail de l'intelligence ont l'initiative et conservent toujours l'influence la plus apparente. Cependant l'habitude ne fait la passion proprement dite qu'en plantant ses racines dans le fond même de l'organisme et en établissant en nous une sorte de *fatum*.

La *troisième classe* renfermerait les passions ou affections qu'on peut appeler *mixtes* ou *sociales*, à cause de l'instinct social d'où elles dérivent. Cet instinct ou sens moral est la sympathie, source de toute bienveillance, principale cause du bonheur et du malheur des hommes ; car le cœur humain est ainsi fait, qu'il souffre nécessairement, en dehors même de toute réflexion ou prévoyance du résultat de ses actions, de sa perversité. Ces sentiments se fortifient par la réflexion et concourent même à son exercice.

Il ne faut pas confondre avec les passions, les affections vives mais passagères qui seraient plus justement nommées

émotions. On pourrait les classer comme le plaisir et la douleur qui en sont les modes généraux en morales et organiques, selon qu'elles naissent d'actes intellectuels ou jugements, ou bien qu'elles sont inhérentes à un certain état organique.

L'imagination sensitive est étroitement liée à ces états de la sensibilité; elle forme le lien entre la vie affective et la vie intellectuelle. « Intellectualisée dans l'acte qui la rattache à un signe volontaire, elle se sensibilise entièrement dans la cause organique qui la suscite et la provoque » (1).

III. L'*imagination intellectuelle* se distingue de l'*imagination sensitive* en ce qu'elle est toujours active et qu'elle suppose le concours de l'entendement et de la volonté. Mais elle se distingue de ces facultés elles-mêmes par son but, qui est d'émouvoir non d'éclairer. Dans l'imagination sensitive, l'organe central, monté au ton de la sensibilité intérieure, compose des images, des peintures de toute espèce qui ne font que passer, comme on le constate dans les rêveries et dans les rêves. Dans l'imagination intellectuelle, l'organe propre de l'imagination qui a été muni, par le travail antérieur de l'esprit, de toutes sortes de matériaux, les combine d'une façon nouvelle; mais ses produits, en se rattachant à des signes volontaires, prennent un caractère plus intellectuel, plus persistant. Pourtant, elle porte toujours l'empreinte de sa première origine, c'est-à-dire du caractère et des passions. et, en un sens, elle qui est la source des pouvoirs les plus étonnants de l'homme se trouve hors des limites de sa volonté comme aussi de sa conscience. Le génie ne se rend pas compte de ce qu'il fait; il n'est pas lui-même dans le secret de sa puissance. Comme le despotisme, il est doué de la force exécutive; cela lui suffit. Il n'a pas pour fonction, comme le raisonnement, de désemboîter, pour ainsi dire, des idées ou des termes renfermés les uns dans les autres, ni de suivre régulièrement le fil d'une prétendue identité logique qui les unit. Guidée par l'analogie, l'imagination rapproche des idées qui ont paru

(1) IV, p. 168.

jusqu'ici n'avoir aucun rapport ; elle sent ou voit directement. Le principe de l'invention réside dans une certaine chaleur de l'âme, peut-être dans une correspondance libre et facile entre le centre organique où s'allume le sentiment et le siège où brille et règne l'intelligence. Mais dans les créations diverses de l'intelligence les deux facultés n'agissent pas toujours également. Pour le poète c'est du cœur que tout part, c'est à lui que tout revient. Pour le philosophe, le sentiment qui précède ou qui suit l'intuition n'entre que comme encouragement ou récompense ; il peut embellir l'entrée ou couronner la fin d'une carrière dans laquelle l'intelligence demeure livrée à ses propres efforts. Chez le poète l'image sensible est avant l'expression verbale, chez le philosophe, le concept intellectuel est indivisible de son signe. Le philosophe s'appuie avec confiance sur ses méthodes, le poète résiste à l'emploi de tout moyen artificiel. L'imagination intellectuelle peut donc revêtir les formes les plus différentes. Elle emprunte ses matériaux tantôt à l'entendement, tantôt à la perception sensible. Ce qui la caractérise, c'est qu'elle s'exerce en dehors de la réflexion : elle est toute en résultat, et non point en principe d'aperception ou de conscience. On la représente en général sous l'emblème de la vue (*intueri*, voir) ; on dit l'œil perçant du génie. Elle se rapproche en effet de la vue par sa rapidité et sa facilité. Ses créations échapperaient à la mémoire si l'on n'avait pas soin de les rattacher tout de suite à quelques signes disponibles.

IV. La faculté intellectuelle, par excellence, pour Maine de Biran, est la mémoire ; elle se retrouve au fond de tout ce qu'il y a de proprement intellectuel dans les opérations de l'entendement, à l'exception toutefois de l'acte primitif de la volonté, inséparable de la conscience. Elle est donc essentiellement distincte de l'imagination. Bien loin d'être une simple vertu représentative des choses extérieures, ce qui la caractérise, c'est le rappel volontaire de nos actes. Elle procède, dans ce qu'elle a d'original, non de la représentation, mais de la réflexion. C'est cette vérité, si souvent méconnue par les philosophes modernes, que Porphyre avait admirablement

exprimée dans la définition suivante : *Memoria non est imaginum custos, sed facultas, quæ, ex rebus mente conceptis, propositum denuo promere potest* ». En définissant le souvenir, une image accompagnée de réminiscence, Locke est moins éloigné de la vérité, que Condillac, qui le réduit à l'image. Il est bien clair que celui-ci écarte la chose en conservant le signe ; mais Locke lui-même n'a pas égard aux conditions propres de la réminiscence, et qui peuvent lui servir d'appui, en dehors de l'image elle-même. Pour Maine de Biran, on ne se souvient pas des choses, c'est-à-dire des représentations, mais de soi-même ; et comme l'idée du moi est inséparable de la conscience de ses actes ; on ne se souvient que des actes que l'on a faits, par une libre détermination de sa volonté, non des états (images ou affections) que l'on subit.

La mémoire n'étant que le rappel de nos actes a son point de départ nécessaire dans l'exercice du toucher locomoteur. En l'absence d'un objet, la même détermination volontaire peut s'effectuer, qu'en sa présence, c'est-à-dire au moment où nous le touchons, les mêmes actes peuvent se reproduire et être aperçus dans la propre détermination de leur puissance qui n'a pas changé. La force de résistance qui nous était opposée dans la perception, n'y est plus, mais le souvenir qui s'y rapporte n'a pas changé, et permet de se rendre compte par le contraste qu'elle est absente. Les qualités perceptibles de l'objet peuvent se retracer dans l'image qui en tient lieu, et pendant que l'attention s'y applique, la réflexion s'applique aux actes qui les ont déterminés, et ce n'est que par son intermédiaire que les images sont incorporées au souvenir ; de telle sorte que l'objet propre du souvenir ce sont les actes, non les images.

Si l'image tangible se retrace d'elle-même, avec rapidité, sans que le moi ait conscience de son activité, il y aura représentation sans souvenir. La mémoire s'exercera au contraire dans toute son étendue, si en même temps qu'il se représente les qualités perceptibles de l'objet, il refait les actes qui en ont déterminé la perception. Il pourrait y avoir, enfin,

rappel complet des actes et représentation imparfaite de l'objet ; dans ce cas la forme du souvenir prédominerait sur la matière, comme dans le premier cas, la matière existait sans la forme. Cette distinction de la mémoire et de l'imagination sensitive permet de comprendre l'erreur des physiologistes qui ont prétendu lui attribuer un siège particulier dans le cerveau. « Le rappel étant un exercice de la puissance identique *moi*, n'a d'autres conditions, ni d'autres sièges qu'elle ; et là où cet exercice manque, il n'y a pas réellement d'intelligence, quoique l'affectibilité organique ou cérébrale subsiste sous différents titres » (1).

On voit dès lors quel est le rôle des signes et en particulier des mots, dans la mémoire. La mémoire a une prise assurée sur les mots qui sont dans leur origine, des mouvements volontaires, mais elle n'a pas une prise égale sur les idées qui leur sont associées. Elle ne pourra porter sur les modifications affectives ni sur les images qui sont les résultats de nos actes inaperçus dans leur propre détermination. Le souvenir d'une affection atteste simplement à l'individu qu'il a été modifié par une force étrangère. Les signes institués ne servent véritablement la mémoire qu'en s'associant comme produits homogènes d'une même puissance à nos actes primitifs. Quand nous disons or ou fer, la fonction directe de ces noms n'est pas de nous représenter en une image composée les idées des qualités ou propriétés nombreuses que l'expérience y a successivement découvertes, mais de nous rappeler la série d'opérations qui nous a conduit à ces résultats. Il y a là, en germe, toute la théorie récente de la formation des idées générale. La généralisation suppose la reconnaissance, dans une multitude de représentations différentes, de certains caractères communs, mais la reconnaissance elle-même n'est pas autre chose que la conscience, Maine de Biran ne disait pas, des réactions identiques qu'ils provoquent de notre part, mais de l'identité des actes ou opérations qui la déterminent.

(1) T. IV, p. 187.

« Les noms des objets directement perceptibles et capables d'en reproduire les idées directes, n'entrent que pour la moindre partie dans notre langage, et l'efficace réel de ces noms eux-mêmes lorsqu'ils sont régulièrement institués et associés, consiste moins encore dans la reproduction directe des images qui conservent toujours en partie leur caractère de spontanéité et d'indépendance, que dans *le rappel des actes* qui, ayant essentiellement concouru à la perception distincte d'un ensemble de circonstances et de propriétés, revivent encore par le signe dans la copie ou l'idée, la complètent ou la transforment, en l'élaborant de nouveau » (1).

Puisque en effet les mots désignent non pas la représentation qui résulte de l'action des choses sur nous, mais les opérations par lesquelles l'activité de l'esprit cherche à s'en emparer, pour lui imprimer ses caractères propres, ils nous invitent à recommencer sans cesse ces opérations jusqu'à ce qu'elles aient atteint la perfection à laquelle s'élève si facilement le mathématicien qui étudie les nombres et les figures. Malheureusement les mots sont vite emportés, comme les autres images, par le torrent de l'habitude, et l'esprit qui les a créés pour son affranchissement devient souvent l'esclave de ses propres conquêtes. Le résultat sensible tend toujours à prédominer sur les opérations qui l'ont provoqué ; elles finissent par s'absorber en lui comme autant de moyens dans la fin. Mais par leur pluralité même, les signes qui traduisent ces opérations, offrent une prise d'autant plus étendue à l'attention qui reflue en quelque sorte de la fin sur les moyens et prépare le retour de la réflexion. C'est l'activité de l'esprit qui forme l'essence de la vie véritable des idées ; dès qu'elle s'arrête, les idées se glacent et se solidifient en représentations ; or l'activité de l'esprit réside dans la conscience et la mémoire, qui n'est qu'une conscience continuée. Sous aucune de ces formes, l'activité de l'esprit n'est comparable à une sphère qui tournerait sur elle-même.

(1) T. IV, p. 187.

« C'est bien ici, dit Maine de Biran, le cas d'appliquer ce que Gassendi objectait à Descartes : « Rien n'agit sur soi-même ». Pour qu'une force agisse, il lui faut un terme de déploiement. Or ce terme auquel la volonté s'applique directement ne paraît pas plus pouvoir être ici l'organe cérébral même, que tout autre organe intérieur dénué des conditions de motilité volontaire. Les images se conçoivent, se produisent, se combinent, s'avivent d'elles-mêmes par l'exaltation spontanée ou anormale du cerveau (comme dans le délire, la manie, les rêves) sans qu'il s'y mêle alors aucun exercice de nos facultés actives. Dans l'exercice régulier de la pensée et de ses modes potentiels que nous nommons attention, réflexion, mémoire, jugement, etc., il y a bien certainement une action constante, déployée hors du centre, et c'est sur ce déploiement disponible et excentrique que paraît se fonder la perception même des actes. Il n'a point lieu dans les visions extatiques, où tout semble se passer réellement dans l'intimité même de l'organe central ; mais quand le moi pense, en demeurant *compos sui*, c'est toujours un sens externe activé par le vouloir qui lui fournit les signes de ses idées complètes, les moyens de ses opérations, en les lui réfléchissant en principe ou en résultat. C'est la vue, l'ouïe et la voix dans un homme qui pense, en lisant, ou ce qu'il a lu ; l'organe oral surtout, et encore l'ouïe dans celui qui pense tout seul et qui doit nécessairement entendre les idées dans toute la force du mot. Le sourd-muet doit penser en gesticulant en lui-même ou en se représentant des figures : il voit ses idées, et comme l'œil ne se voit point lui-même, nous concevons bien par là pourquoi et comment il est toujours si peu propre à la réflexion. Dans un aveugle enfin qui médite sur les formes solides ou les combinaisons numériques de points palpables, c'est le toucher qui est encore en exercice, et qui participe peut-être aux fatigues de la méditation et du rappel (1) ».

Texte remarquable, et qui nous fait pénétrer au centre même

(1) T. IV, p. 194.

de la doctrine de Maine de Biran. Pour lui, toute opération intellectuelle est inséparable d'une contraction musculaire. Il y a eu après lui, et en France même, d'autres philosophies de la volonté. Renouvier rejette cette idée fondamentale de la philosophie biranienne que la volonté se manifeste toujours par un effort musculaire « son effort est toujours un effort idéal, tout intérieur ; c'est à tort qu'on lui attribue le pouvoir locomoteur (1) ». Maine de Biran pensait que l'effort idéal est encore un effort musculaire, qu'il est inséparable de la contraction des cordes vocales, des muscles de la langue, et des lèvres, que si vous séparez l'action du moi de toute action motrice, vous en faites une abstraction sans réalité, qui n'est pas si éloignée, qu'on le suppose, des entités admises par les philosophes du moyen âge, sous le nom de facultés, ou de virtualités. Penser ce n'est pas nécessairement se représenter ; mais c'est toujours mouvoir ; seulement, entre tous les systèmes de mouvements, il en est un privilégié qui est institué par la volonté elle-même : ce sont les mots. On ne peut pas penser sans parler. Toute méditation est un discours intérieur. La mémoire est l'âme même de la méditation ; c'est la fonction intellectuelle par excellence ; mais la pensée ne s'entend qu'à la condition de se réfléchir ; et la réflexion est le retour sur elle-même d'une action qui se heurte à une résistance. Telle est la condition fondamentale d'une pensée finie comme la pensée humaine qui s'identifie au moi. Quand Maine de Biran découvrira au fond du moi le sentiment de l'infini, la pensée absolue : alors il lui sera loisible de la concevoir en dehors de toute action musculaire ; elle manifestera elle-même sa présence en nous par une action mystérieuse « sur une organisation plus fine et plus épurée dont la première n'est que l'enveloppe ».

(1) La philosophie de Charles Renouvier, par Gabriel Séailles (p. 186).

(2) Naville. *Œuvres de Maine de Biran* (III), p. 551.

IV. Dans son dernier chapitre, Maine de Biran étudie le rôle de la mémoire dans les opérations intellectuelles, et en particulier, dans la plus parfaite de toutes, le raisonnement. Les opérations les plus simples peuvent s'effectuer sans le secours du langage ; mais elles ne peuvent être connues que si elles sont désignées par des signes volontaires qui doublent l'aperception que nous en avons. C'est ainsi que la pensée peut *se mettre en regard d'elle-même*, et s'adresser des questions telles que celle qui fait le sujet du présent Mémoire. Si elles n'avaient pas de point d'appui dans les signes, ces opérations s'absorberaient dans leur résultat sensible et seraient perdues pour la mémoire, comme pour la réflexion. Grâce aux signes, la mémoire ranime la conscience de ces opérations, en l'absence même de toute représentation ; elle devient l'âme même du raisonnement métaphysique qu'il faut bien se garder de confondre avec les déductions abstraites fondées sur des méthodes mécaniques.

Le raisonnement est le mouvement de l'esprit à travers ses affirmations successives en tant qu'elles sont liées les unes aux autres. Il ne faut pas le confondre avec le résultat auquel il aboutit. La faculté agissante, dit Maine de Biran, se définit elle-même dans la réflexion seule de son exercice. Cet exercice consiste dans la comparaison qui nous permet d'apercevoir les rapports de deux jugements entre eux, et progressivement de toute une série de jugements ; car à mesure que l'esprit avance dans un raisonnement, il retient le résultat de ses comparaisons antérieures, et s'en sert comme de point de départ pour des comparaisons nouvelles jusqu'à ce qu'il ait atteint le but visé. La comparaison est l'acte par lequel la volonté, sous la forme de réflexion ou d'attention, se rend présente à deux résultats simultanés ou rapidement successifs. C'est la perception d'un rapport composé qui suppose la perception des rapports simples ; car avant la proportion est le rapport. Et de même que la comparaison de deux nombres composés suppose la comparaison successive de chacun de ces nombres à l'unité ; de même la comparaison de deux perceptions ou de

deux idées suppose la connaissance de leur rapport à une unité objective ou subjective (1).

Le raisonnement se trouve enveloppé dans presque toutes nos opérations intellectuelles. C'est raisonner que percevoir, qu'imaginer un objet fantastique, comme décomposer ou recomposer une idée. Mais la nature du raisonnement dépend de la nature des idées sur lesquelles il porte, c'est-à-dire de la nature de la mémoire qui les évoque. La mémoire peut être sensitive, intellectuelle ou réfléchie, mécanique. Quand il s'agit d'analyser un produit de l'imagination, l'attention est commandée par la vivacité du tableau, et l'esprit n'analyse pas ce qu'il sent, mais ce qu'il se représente. Si au contraire on compare des idées abstraites, complexes ou réfléchies comme les idées psychologiques, la mémoire tirera tout d'elle-même et fera retour sur les actes exprimés et les rapports qu'ils ont entre eux. Parfois enfin, elle se bornera au rappel des signes qui indiquent les opérations exécutées ou à exécuter, sans les effectuer à nouveau ; la mémoire n'a guère dans ce cas qu'une fonction mécanique, cela arrive surtout en algèbre ; les règles mécaniques du calcul y tiennent lieu de méthode de raisonnement. L'extension de ces procédés mécaniques aux raisonnements portant sur des faits perceptibles ou aperceptibles exposerait la vie de l'esprit à un danger mortel. Elle est sans cesse sous le coup d'une telle menace ; car notre imagination, qui se plie naturellement à la loi de l'habitude, c'est-à-dire du moindre effort, tend sans cesse à l'emporter sur la mémoire : elle nous porte au dehors où se trouvent nos moyens de conservation. Le calcul, d'où toute réflexion sur la signification des signes, est banni, est une sorte de jeu de l'imagination, imagination abstraite qui se meut sans effort dans un cercle d'identités. Il n'est pas étonnant, que séduits par cette apparente facilité, si favorable à la paresse naturelle de notre esprit, certains philosophes, comme Condillac, aient rêvé d'une langue constituée sur le modèle du langage algébrique,

(1) T. IV, p. 403.

qui permettrait la résolution d'un problème quelconque de philosophie ou de chimie, etc., par une simple transformation de signes conventionnels. La science ainsi conçue se réduirait à une suite d'équations logiques. Tout raisonnement conclurait du même au même : comme tout jugement serait analytique, ou, selon l'expression de Maine de Biran, de compréhension. Une telle conception de la science, en serait, selon lui, la négation. Il s'est nettement rendu compte de l'importance du problème, quoique l'expression de sa pensée, dans tout ce chapitre sur le raisonnement, ne corresponde peut-être pas à sa précision. La forme logique de nos raisonnements en cache la véritable nature. Le raisonnement est pour lui une suite d'actes, un mouvement réfléchi de l'esprit, qui au lieu de suivre une voie tracée à l'avance, cherche sans cesse celle qui le conduira au but. Le raisonnement, c'est l'activité féconde de l'esprit qui considère que s'immobiliser dans les cadres rigides des formules toutes faites est un signe de servitude, non d'affranchissement. Si l'esprit prend conscience de lui-même, dans l'effort qu'il fait, pour plier son corps qui résiste, à l'exécution de sa volonté, il ne se développe, qu'à la condition de renouveler sans cesse l'effort générateur, en luttant contre l'inertie des signes conventionnels, qui menace sans cesse l'indépendance de sa pensée. Au fond, il n'existe pas de science, pas même l'arithmétique, qui se fonde réellement sur des rapports d'identité.

Lorsque je dis $1 + 1 = 2$, c'est-à-dire « lorsque je réunis deux unités sous un seul terme 2, ce nouveau signe indique une autre opération et même une autre idée. Il n'y a pas en effet d'identité réelle entre la conception de deux objets isolés dans l'esprit, et celle des mêmes objets réunis et comme fondus en un seul tout, pas plus qu'entre les signes 1. 1 et 2 qui expriment ces deux points de vue ; mais le terme 2 comme la formule $1 + 1$ ont pour *fonction égale* de représenter ou de rappeler à mon esprit deux choses qui, soit unies, soit séparées sont toujours deux dans la quantité ; c'est cette égalité de fonctions, que j'exprime par la formule équationnelle

$1 + 1 = 2$, qui n'est point du tout la même que l'équation vraiment identique $2 = 2$, (1). De même si je dis $1 + 1 + 1$ et $1 + (1 + 1)$ et $(1 + 1 + 1)$ ces trois points de vue sont autres, mais ces trois expressions ont une fonction égale. Et encore, quand je remarque que $7 + 2$ et que $5 + 4 = 9$ je fais une découverte ; si je dis $9 = 9$ l'identité aperçue n'est qu'une reconnaissance. Quand on raisonne sur des quantités homogènes, comme en mathématiques, à défaut d'identité réelle, il peut du moins y avoir égalité de fonction ; l'ordre de composition des éléments d'un nombre ne change rien à la nature du résultat total, considéré sous le rapport unique de son extension. Mais dans nos idées mixtes de tout ordre, les éléments peuvent être les mêmes, en nombre et en qualité, sans que les composés soient les mêmes. Le même signe, en se répétant, peut ne pas correspondre à la même idée. Quand je dis « *l'homme est un animal, le lion est un animal*, mon raisonnement n'a pas la même signification que si je dis $7 + 2 = 9$, $5 + 4 = 9$. Dans ce dernier cas, les deux premiers membres de l'équation sont égaux absolument, car je ne considère que le nombre d'éléments identiques. Dans le premier, cette égalité ne peut avoir lieu, car outre les qualités partielles qui entrent dans le genre animal, chaque idée totale génératrice enveloppe des éléments divers. Il n'y a pas non plus égalité de fonction dans le signe général, considéré sous le rapport de son extension commune aux deux idées spécifiques différentes ; car outre le nombre des qualités abstraites que ce terme désigne, et qui est le même dans les deux cas, par exemple, sentir, se mouvoir, se nourrir, croître, se propager, etc., il y a l'intensité de ces qualités qui varie non seulement suivant les espèces, mais les individus (2).

Pas plus que le raisonnement ne se réduit à une série d'identités, tous nos jugements n'existent en compréhension, c'est-à-dire n'énoncent que l'attribut est contenu dans le sujet ; la

(1) T. IV, p. 212.

(2) *Idem*, p. 217.

première vérité est une conséquence de la seconde. Quand les signes n'expriment que des rapports comme les chiffres et les signes algébriques, on dit métaphoriquement qu'une idée est contenue dans une autre, par exemple, que plus 1 et 1 sont contenus dans 2, en se référant aux images de la vue. On dit aussi que les qualités secondes sont renfermées dans les objets, les effets dans les causes. Mais toute liaison de dépendance ou de coexistence n'est pas compréhension.

Un grand nombre de ces liaisons d'idées se réduisent à de simples associations fondées soit sur une analogie purement sentie des impressions d'où elles dérivent, soit sur leur répétition fortuite ; elles existent dans la sensibilité ou l'imagination, non dans le jugement. De même, c'est à tort que nous croyons que les jugements que nous portons sur les diverses propriétés ou qualités d'un objet actuellement perçu, sont contenus dans la sensation qui nous détermine à le percevoir. Ces jugements constituent en réalité une suite d'opérations, liées entre elles, par lesquelles, nous avons successivement, à la suite de diverses expériences, posé l'existence de l'objet déterminé, ses diverses qualités, ses effets, etc. La perception qui paraît être un état, est en réalité un savoir potentiel, une concentration d'actes effectués, et qui persistent virtuellement en nous. Dans les notions mathématiques, l'esprit procède de même par additions successives : je puis substituer un terme sommatoire comme 8 à tel nombre d'éléments qui lui équivalent, comme $5 + 3$; mais en agissant ainsi, je ne fais que conserver en 8 les actes par lesquels j'ai ajouté 3 à 5. Il y a eu activité de ma part, aussi bien dans le cas, où, partant de $5 + 3$, je procède par synthèse, et forme par addition 8 que dans celui où partant de 8, je décompose par analyse ce terme en $5 + 3$. Sans doute, nous ne nous donnons pas la peine, quand nous pensons une idée complexe, de refaire la suite des opérations, qui nous ont permis de la former ; nous sommes portés à la considérer comme une idée toute faite. De même, dans un raisonnement, nous n'envisageons que le résultat, isolé du mouvement de l'esprit qui l'a produit. L'ha-

bitude supprime les étapes intermédiaires, et l'on se trouve instantanément transporté, comme en rêve, au terme du voyage. Mais ces effets de l'imagination et de l'habitude ne doivent pas nous abuser sur la nature véritable des opérations intellectuelles qui se produisent : elles dérivent de la mémoire.

Les longues suites de raisonnement, comme on en rencontre dans la démonstration d'un théorème, supposent qu'à mesure que l'esprit parcourt les premières propositions, il conserve présent le résultat de ses déductions, et qu'il s'en serve comme d'un nouveau point de départ pour les poursuivre. Cela suppose des têtes fortes, capables de retenir et de combiner à la fois un grand nombre d'idées. En dehors d'une tension continue de la mémoire, le raisonnement suppose l'exercice d'une tension permanente de l'esprit vers le but à atteindre, une sorte d'anticipation, de pressentiment de la vérité. « La mémoire se charge bien de fournir avec chaque terme sa valeur analytique, mais le choix des éléments, la disposition ou l'ordre à donner à leurs collections partielles, pour que la série des jugements converge d'une manière plus directe vers la fin, supposent toujours un travail réfléchi qui se fonde bien sur la faculté du rappel, et que les habitudes abrègent et facilitent, mais qui ne peut non plus lui être exclusivement attribué » (1). Le génie saisit, en des comparaisons rapides, des analogies fécondes entre des idées que nul esprit n'avait jusqu'ici rapprochées. Si l'esprit se bornait à refaire exactement ce qu'il a fait, on ne voit pas ce qu'il gagnerait à revenir toujours sur ses pas, et en quoi le vain exercice de cette activité serait préférable à son immobilité dans des formules toutes faites. Mais raisonner ce n'est pas tourner dans le même cercle d'opérations, c'est au contraire aller en avant, procéder par bonds, par élans successifs, en prenant son point d'appui dans ses travaux antérieurs. A vrai dire le retour de l'esprit sur ses opérations passées est la condition nécessaire de ses progrès futurs. Si au lieu de considé-

(1) T. IV, p. 226.

rer les idées comme notre propre ouvrage, on les concevait à la façon des Platoniciens, comme les copies de modèles éternels, l'esprit s'immobiliserait dans une attitude passive, perdrait le goût de l'initiative et du travail. C'est au contraire parce qu'il a conscience d'être l'auteur imparfait de ses connaissances, qu'il est toujours prêt à les reviser, en les soumettant au contrôle des faits.

Quel danger n'y aurait-il pas à considérer la signification des termes, qui expriment nos idées générales, comme définitive, et à réduire la tâche du savant à une œuvre de classification qui ne serait qu'une simple traduction du langage? C'est en remontant au contraire à leur véritable origine qu'on se rendra compte de leur caractère relatif et indéfiniment provisoire. Les qualités élémentaires communes à tous les individus d'une espèce, ou à toutes les espèces d'un genre peuvent être assignées en nombre, non en intensité; le terme général qui les désigne ne saurait donc les représenter également. Il conviendra plus particulièrement à ceux qui ont servi d'exemple dans la formation de l'idée générale et ne pourra s'appliquer aux autres que par supposition; il ne conviendra parfaitement à aucun d'eux. Si l'on raisonne sur ces termes, comme le mathématicien opère sur des signes, on construira des classifications conventionnelles, d'une valeur hypothétique, qui pourront nous séduire par leur rigueur logique, en étant dépourvues de toute vérité. Il y a dans la matière de nos idées générales des choses sensibles, une sorte de *caput mortuum*, qui sera toujours objet de représentation, non de connaissance; cet élément disparaît dans nos idées mathématiques et dans nos idées métaphysiques pures.

« Il y a une *évidence mathématique* et une *évidence métaphysique*, toutes deux également fondées sur le fait primitif d'existence.

« Notion objective du *terme de l'effort* et toutes les idées qui dérivent de la même origine sans aucun alliage : *évidence mathématique*.

« Conception réflexive du sujet *moi* de l'effort et tous les

actes de nature identique à celui qui fonde le premier sentiment individuel d'existence : *évidence métaphysique*, inséparable de la première » (1).

Mais tandis que le mathématicien trouve dans des signes et des figures appropriés un symbole exact de ses idées, qui les rend communicables à autrui, l'évidence métaphysique ne peut être qu'immédiate pour le sujet même et incommunicable par des moyens artificiels.

Si maintenant, au lieu d'envisager les *mathématiques pures*, on considère les *mathématiques appliquées* : en s'associant à la science des qualités physiques passagères ou variables de l'objet extérieur, cette science perd une partie de la certitude qu'elle communique ; le caractère même de simplicité et de fixité absolues qui fait l'essence de ses représentations et de ses signes devient une cause d'erreur.

Le véritable objet métaphysique, c'est-à-dire les actes réfléchissables, s'enveloppe aussi en se combinant ; tous les caractères de l'évidence intérieure s'effacent, à mesure qu'il admet une multitude d'éléments hétérogènes qui, émanés d'une autre source, comme les intuitions visuelles et les états affectifs, l'altèrent par leur mélange ; ainsi il peut perdre toujours pour s'éclairer lui-même la portion de lumière qu'il leur communique.

De là trois sortes de difficultés en métaphysique.

Au lieu de saisir la pensée, dans l'aperception immédiate des actes qui la constituent, c'est dans les objets sensibles de leur conception, en s'élevant jusqu'aux cieux ou descendant dans les abîmes, que certains philosophes comme Condillac la contemplent ; c'est ensuite dans les signes ou les résultats de leurs propres conventions qu'ils saisissent ses formes extérieures.

Si l'on évite cette illusion fondamentale qui consiste à convertir la pensée en image, et qu'on cherche à se saisir soi-même, dans la dualité de sa nature, on se heurtera à un double obstacle. D'une part, en appliquant aux affections de la sensibilité l'instrument propre d'observation intérieure, la

(1) IV, p. 233.

réflexion, ou les mettra en fuite : comme la nuit s'évanouit à l'approche du jour. Il faudrait leur appliquer une sorte de tact intérieur ; mais les hommes distraits par tant d'impressions vives du dehors sont peu disposés à en faire usage ; il dépend en outre de certaines dispositions du tempérament, qui « en avivant les impressions ou en multipliant les causes les rend aussi souvent tumultueuses et confuses dans le sujet, et y annule toute capacité d'observation » (1). D'autre part, si le moi s'observe lui-même dans les actes qu'il produit, insensiblement la réflexion glissera de l'acte sur ses résultats, et se transformera en attention modale ; les habitudes d'un langage, qui se rapporte naturellement aux choses extérieures, favoriseront ce passage. Enfin les affections immédiates du tempérament mêleront encore leur influence à l'exercice de la réflexion, et porteront le trouble dans ses produits.

Néanmoins ces obstacles à la science, remarque avec force Maine de Biran, font partie de la science ; les reconnaître est, pour le philosophe, une marque de clairvoyance, puisqu'ils dérivent de la nature même de l'homme (*duplex in humanitate*). Les métaphysiciens allemands et les disciples de Condillac se sont rendu la tâche facile, en fondant la science sur des principes purs et synthétiques *a priori*, ou sur une abstraction comme la sensation. Ils ont établi la science avant l'existence. Ils ont fabriqué, par un véritable jeu de concepts, un système d'explication qui s'accorde avec leur hypothèse, au lieu de partir des faits tels qu'ils sont donnés à la conscience, et d'y adapter leurs procédés d'explication. Maine de Biran rejette cette méthode qui n'est pas plus légitime en philosophie que dans les sciences. Il est plus difficile d'en apercevoir le défaut, en psychologie qu'en physique ; car l'expérience externe résiste à l'effort que nous faisons pour plier les faits à nos idées préconçues, et il arrive toujours un moment où les faits brisent les cadres dans lesquels on a voulu les enfermer. Quand il s'agit de la connaissance de la

(1) IV, p. 237.

pensée, l'illusion est beaucoup plus tenace; car il n'est pas facile de séparer le fait de l'idée; on observe les faits à travers l'idée qu'on en a. On se compose une vie imaginaire, qu'on prend pour réelle, et c'est elle qui devient le modèle naturel, avec lequel il faut confronter ses explications. C'est contre ce danger mortel, auquel un philosophe est toujours exposé, que Maine de Biran s'est prémuni.

« C'est avec une sorte de confiance, dit-il en terminant son Mémoire que j'offre à des philosophes qui s'intéressent aux progrès de la science de l'homme, la méthode dont je me suis servi pour éclaircir une question fondamentale de cette science ».

Cette méthode n'est pas *a priori*, elle ne vient pas du dehors, s'ajouter aux faits, elle est inséparable de l'acte par lequel le moi manifeste son existence. Cette méthode est la réflexion, qui est double, puisqu'elle est liée d'une part, à l'acte par lequel le moi, dans le déploiement de ses facultés, se heurte à une résistance et se replie sur soi, d'autre part aux signes du langage qui expriment cet acte et le retiennent au moment où il va disparaître dans le fleuve du temps. Mais l'homme n'est pas tout activité, avant d'exister pour soi, il vit simplement, et cette vie est inséparable d'un certain sentiment que la réflexion ne peut atteindre, car il n'y a que l'action du moi qui puisse se réfléchir. Il faudra donc que le psychologue s'ingénie à trouver de nouveaux moyens d'observation; c'est par trois côtés à la fois qu'il tentera d'aborder ce nouvel ordre de faits; d'une part par l'observation des circonstances organiques où ils se produisent, d'autre part par l'abstraction réflexive, dans tout fait de conscience, de ce qui revient à l'action du moi, enfin par le tact, propre aux psychologues, qui surprend sur les confins de la conscience, la vie spontanée de l'esprit au moment même où elle va s'évanouir. Il est bien clair qu'une telle méthode est d'une application difficile, la psychologie, par suite de la complexité même de son objet, est la plus difficile des sciences: mais c'est une science véritable, et Maine de Biran considère déjà que c'est la condi-

tion de toutes les autres, puisque c'est la seule qui puisse remonter à l'origine des notions sur lesquelles elles portent et des procédés qu'elles emploient.

Si Maine de Biran a confiance dans sa méthode, il s'excuse, dans les dernières lignes de son *Mémoire*, d'en avoir fait sans doute une application très imparfaite ; et il l'attribue tout à la fois, aux circonstances funestes où il s'est trouvé, et à une estimation exagérée de ses forces.

Cet aveu est sincère. Maine de Biran au cours de ses *Méditations* sur le sujet proposé par l'Institut, a beaucoup mieux compris que ses amis Cabanis et de Tracy la profonde complexité de la pensée humaine. S'il n'en aperçut pas, dès cette époque, tous les éléments, il distingua du moins nettement le monde des affections obscures, du domaine propre de la personnalité. Il nota quelques-unes de leurs relations ; mais il se rendait compte, à mesure qu'il connaissait mieux son sujet, qu'il l'avait sans doute directement abordé, mais non exploré. L'essai de synthèse par lequel il voulut couronner son *Mémoire* est visiblement incomplet, il s'est borné à dessiner, d'un trait vigoureux et net, les idées principales, sur le sentiment, l'imagination, la mémoire, le raisonnement, il ne les a pas développées. Tel qu'il est, néanmoins le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* constitue à nos yeux l'événement capital de l'histoire de la philosophie française, depuis la *Recherche de la vérité*, et la véritable cause de la modestie de Maine de Biran doit être cherchée dans la profondeur de son génie qui apercevait des difficultés où personne n'en avait entrevu avant lui, en même temps que dans la timidité d'une pensée créatrice qui, lorsqu'elle revient sur elle-même, est toute effrayée de l'audace de son premier élan. Plus on relit cet écrit, plus on y découvre d'idées neuves et fécondes, souvent exprimées dans des formules heureuses et définitives.

L'idée maîtresse, qui en est en même temps l'idée originale, c'est que la pensée humaine est composée de deux facultés, la sensibilité et la volonté. Descartes avait réduit la sensibilité à

l'entendement, Maine de Biran réduit l'entendement à la volonté qu'il oppose à la sensibilité, comme l'activité à la passivité. Etant données les représentations qui supposent l'action des objets sur les nerfs et de ceux-ci sur le cerveau, et qui sont subies, l'action de la volonté, qui concourt avec elles sous la forme de l'effort musculaire, y dessine ce qui est l'unique objet de connaissance. Quand Royer Collard a dit : On ne se souvient pas des choses, on ne se souvient que de soi-même, nous ne serions pas surpris qu'il en eût emprunté l'idée et l'expression elle-même à Maine de Biran ; car c'est une de ses idées fondamentales : on ne connaît que ce qu'on fait. Qu'est-ce qu'une idée générale, sinon l'acte par lequel le moi reconnaît dans une multitude de perceptions particulières, les opérations identiques par lesquelles il a concouru à leur formation. Plus une perception est pure d'éléments étrangers à l'exercice même de notre activité, plus elle est claire et distincte : de là vient la perfection des notions mathématiques. Cette théorie volontariste de la connaissance est en même temps dogmatique. Le moi pour Maine de Biran est bien tel qu'il se perçoit, comme l'élément irréductible de la matière est le point résistant. Maine de Biran développera plus tard ses idées sur ce point ; il les indique pourtant ; elles aboutissent à un dynamisme analogue à celui de Leibnitz, aussi bien en ce qui concerne les corps que les esprits.

Ainsi l'humanité se trouve placée au confluent de deux fleuves de vie, la vie animale, qui est passive, automatique, inconsciente, et la vie intellectuelle qui ne se manifeste à la conscience qu'en se heurtant à la résistance de la première. Conscience, c'est effort, c'est lutte, c'est douleur par conséquent, Maine de Biran l'éprouvera quelques années plus tard. Le bonheur que notre âme recherche naturellement ne pourra donc se rencontrer sur le plan de la vie humaine, et Maine de Biran finira par croire que la religion seule résout les problèmes que la philosophie pose (1).

(1) Maine de Biran eut l'intention en 1811 de faire achever l'im-

LE MÉMOIRE DE L'ACADÉMIE DE BERLIN

Le 5 octobre 1806, le *Moniteur français* publiait au nom de la classe de philosophie spéculative de l'Académie de Berlin la question suivante qu'elle proposait pour sujet de prix. « Y a-t-il des aperceptions internes immédiates ? »

pression du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, comme l'atteste ce projet de contrat.

« Entre nous soussignés Pierre Maine Biran, membre du Corps législatif et de la Légion d'honneur, demeurant présentement à Paris, rue Mazarin, Hôtel Mazarin et Victorine Félicité Lemaire, veuve Courcier, imprimeur-libraire, quai des Augustins, 17, sommes convenus de ce qui suit, savoir :

Moi, Maine Biran, auteur de deux ouvrages dont l'un intitulé *Analyse des faits du sens intime*, et l'autre, des *Rapports de la physiologie avec la connaissance des facultés de l'esprit humain*, formant chacun un volume in-8°, cède à Mme veuve Courcier ce acceptant le droit d'une première édition des deux dits ouvrages tirés chacun au nombre de 750 exemplaires, moyennant le prix de 868 francs pour les deux que je reconnais avoir reçu à la date de ce jour, de Mme Courcier, en un mémoire d'impression qu'elle avait avancé pour moi et qu'elle m'a remis acquitté.

Et moi Vve Courcier, m'oblige à faire les frais d'impression desdits ouvrages, tant du papier que de tout ce qui le concerne et à remettre en outre à l'auteur 25 exemplaires de chaque ouvrage, avant la mise en vente. Il est aussi convenu qu'il ne pourra être fait de nouvelle édition de l'un ou de l'autre de ces ouvrages, avant que celle-ci ne soit épuisée.

Fait en double entre nous, à Paris, le 15 août 1811 ».

Il ne fut donné aucune suite à ce dessein, comme le prouve ce second projet qui ne fut pas davantage exécuté.

« Entre les soussignés Pierre Maine de Biran, membre du Corps législatif et de la Légion d'honneur, demeurant à Paris, rue du Bac, d'une part, et Victorine Félicité Lemaire, Vve Courcier, imprimeur-libraire à Paris, rue du Jardinets 12, d'autre part, a été convenu ce qui suit :

Art. 1^{er}. — Le traité fait sans signature le 15 août 1811, entre ledit Maine de Biran et ladite Vve Courcier, pour l'impression des deux ouvrages y désignés, n'ayant pas reçu son

En quoi l'aperception interne diffère-t-elle de l'intuition ?

Quelle différence y a-t-il entre l'intuition, la sensation et le sentiment ?

Quels sont les rapports de ces actes ou états de l'âme avec les notions et les idées. »

Cette question était précédée d'un exposé de motifs, dans lequel l'Académie de Berlin s'élevait contre la tendance de

exécution, demeure sans effet comme non fait ni avenu, les sous-signés renonçant respectivement à son exécution.

Art. 2. — Ledit sieur Maine de Biran a présentement remboursé à ladite Vve Courcier qui le reconnaît les 868 francs que cette dernière avait par ledit traité payé au dit Maine de Biran pour le droit d'une première édition desdits deux ouvrages, ainsi qu'il est expliqué audit traité.

Ce paiement a été fait par ledit sieur Maine de Biran en deux billets ou bons chacun de 434 francs souscrits par ledit sieur Maine de Biran au profit de ladite Vve Courcier, payables chez M. Dallemague, banquier, rue des deux portes Saint-Sauveur, l'un le 1^{er} octobre prochain, l'autre le 31 décembre suivant ».

Fait double à Paris, le 10 juillet 1821.

Lemaire Vve COURCIER,

Il n'y a pas la signature de Maine de Biran.

Quelques jours après avoir écrit ce projet, Maine de Biran adressait à son éditeur de nouvelles propositions.

Paris, le 6 août 1821,

« J'ai l'honneur de proposer à Mme Vve Courcier le projet d'arrangement suivant :

« M. Courcier ayant retiré des mains du libraire Henrich une certaine quantité de feuilles imprimées d'un ouvrage de philosophie ¹, dont il devait être l'éditeur, j'avais fait un double avec ledit M. Courcier, par lequel je m'engageais à lui fournir le reste de l'ouvrage, plus un second ouvrage du même genre, le tout formant deux volumes que M. Courcier se chargeait d'imprimer à ses frais, en me remettant un certain nombre d'exemplaires sans aucune rétribution pécuniaire, attendu l'avance qu'il avait faite pour acheter les feuilles imprimées par Henrich. Je n'ai point le double sous les yeux, mais je crois qu'il date de 1810.

Les événements arrivés depuis nous ont empêchés Mme Vve Cour-

¹ Le mémoire sur la décomposition de la pensée.

certain philosophes, à négliger, dans le problème de l'origine et de la valeur des connaissances humaines, les faits primitifs du sens interne, et à trop facilement admettre la certitude de certaines formes de nos connaissances; en un mot, à supposer des abstractions à la place des faits primitifs.

« Cette question, dit Maine de Biran, semblait être un appel à l'auteur des deux *Mémoires sur l'habitude* et la *Décomposition de la faculté de penser*, récemment couronnés par l'Institut

cier et moi d'effectuer chacun de notre côté l'arrangement convenu.

J'avoue que je n'ai pas eu, pendant plusieurs années, ni le temps, ni la liberté d'esprit nécessaires pour un ouvrage de cette nature.

Mme Courcier, de son côté, n'en a pas paru pressée et l'on en conçoit les motifs.

Aujourd'hui il ne serait pas juste de nous rendre réciproquement responsables d'un délai involontaire. Cependant, comme Mme Courcier avait avancé un capital, je crois juste de la dédommager d'une partie des intérêts et de faire pour ma part le sacrifice du nombre des exemplaires que je m'étais réservé pour la cession des mes manuscrits.

Je suis prêt aujourd'hui à livrer à Mme Vve Courcier l'un de ces manuscrits formant un volume d'environ 300 pages d'impression qui sera intitulé : « *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, etc. ».

Ce volume sera suivi d'un autre qui contiendra un mémoire de philosophie couronné à l'Académie de Berlin.

Nous pourrions d'abord mettre en vente le premier volume qui forme un ouvrage séparé.

Je n'exigerai rien pour la cession de mon manuscrit que je livrerai à Mme Courcier en lui payant la moitié des intérêts échus jusqu'à ce jour du capital avancé par feu son mari.

Je pense que ce projet est raisonnable et juste. La première demande de Mme Courcier ne l'était pas, et je ne puis consentir à y adhérer. M. le Comte de Tracy à qui j'en ai parlé l'a jugé comme moi.

Je prie Mme Courcier de me communiquer ses intentions et d'agréer l'assurance du dévouement de son très humble serviteur

MAINE DE BIRAN ¹.

Nous savons que ce projet ne fut pas plus exécuté que les projets précédents.

¹ Les manuscrits de ces projets viennent du fond Grateloup. Ils nous ont été communiqués par M. le chanoine Mayjonade.

de France. Je me sentais prêt pour y répondre plus qu'aucun autre ne pouvait l'être. J'aurais pu même me borner à adresser mon dernier Mémoire à l'Académie étrangère et elle aurait cru qu'il était composé d'après son programme. J'employai en effet pour traiter la nouvelle question les mêmes principes, la même espèce d'analyse et le même fond d'idées que dans mes précédents Mémoires. Je sentis seulement le besoin de transformer mon langage et de modifier le plan de ma dernière composition ; ayant reçu fort tard le programme de Berlin, je n'avais pour ce travail qu'un petit nombre de jours qui me suffirent. » (1)

Dans une lettre à Degérando du 4 avril 1807, Maine de Biran écrit : « J'ai employé quatre semaines pour composer ce Mémoire en me retirant en *moi-même*, autant qu'il m'a été possible au sein de toutes les nombreuses distractions qui m'environnent. J'attache du prix à ce travail et j'y ai quelque confiance, parce que les idées en ont été mûries et élaborées pendant longtemps, quoique j'en aie eu trop peu pour le rédiger, eu égard à l'étendue de l'ouvrage. » (2)

Dans l'*Introduction générale aux fondements de la psychologie*, il exprime, en ces termes, le motif qui le détermina à prendre part au concours : « Je n'aspirais point au prix, vu que je ne pensais pas le mériter ; mon but principal était de soumettre mes opinions philosophiques à une seconde épreuve. Il me parut que si j'obtenais d'une Académie étrangère, où le plus sage éclectisme dominait sur tout esprit de secte, une marque d'approbation, quelque légère qu'elle fut, j'y pourrais voir une garantie de la vérité de mes principes, et me flatter plus raisonnablement d'avoir trouvé l'élément qui doit rapprocher les divers systèmes de la philosophie, car opposés, dans les points que l'homme ignore et doit toujours ignorer, ces systèmes doivent s'accorder dans ce que nous savons ou pouvons savoir » (3).

(1) Edition Naville, tome III, p. 343.

(2) *La Quinzaine*.

(3) Edition Naville, tome I, p. 27.

Ainsi ce que recherche Maine de Biran, dans l'adhésion qu'il espère d'un corps de savants étrangers aux conclusions de ses travaux, c'est une sorte d'épreuve ou plutôt de contre-épreuve de leur valeur. Il invoque l'autorité de personnes compétentes, capables de vérifier, par leurs propres réflexions, la thèse qu'il soutient ; est-ce qu'il existe un autre critérium de la vérité en philosophie que l'accord de penseurs non prévenus, et d'origine différente ?

Le succès dépassa de beaucoup ses espérances (1). Si son

(1) De Tracy prit part au Concours institué par l'Académie de Berlin. Son Mémoire peu étendu (de 30 pages environ, papier ministre) ne paraît pas avoir eu l'importance de celui de Maine de Biran. Il serait intéressant pour nous de le connaître. Il écrit à Maine de Biran le 8 septembre 1806, qu'on en fait une copie qui lui est destinée. Cette copie lui est-elle parvenue ? On n'en trouve aucune trace dans le fond Naville et dans le fond Savy de Biran de la bibliothèque de l'Institut. Peut-être serait-on plus heureux, en faisant des recherches dans les manuscrits de de Tracy (s'ils subsistent) !

Comment de Tracy accueillit-il le succès de son jeune concurrent, dont il avait été autrefois le juge ? M. de la Valette Mombrun dans sa thèse sur Maine de Biran nous le montre « battu et mécontent, déguisant mal son dépit » « Ce que les hommes pardonnent le moins, lit-il encore, c'est d'avoir raison ». Nous ne trouvons aucun écho de tels sentiments dans les lettres publiées jusqu'à ce jour. Et rien ne nous permet de suspecter la sincérité de de Tracy, lorsqu'il écrit : « Mon écrit partira tel qu'il est, parce que c'est l'exposé de ma persuasion actuelle et telle qu'elle résulte de mon étude propre. Mais si vous ne l'adoptez pas, je serai charmé que votre Mémoire soit un factum contradictoire, et s'il est couronné j'aurai une double joie de votre succès et de l'avancement de la science qui sera constaté par une décision à laquelle je me rendrai, si je suis convaincu, ou sur laquelle je travaillerai de nouveau, si je ne le suis pas ou si l'on juge que tout n'en soit pas dit. Mais ce qui me fait surtout grand plaisir, c'est que si on nous goûte, vous ou moi, nous éliminerons en commun bien des choses de cette philosophie étrangère et étrange, dont le renversement me paraît le préliminaire nécessaire à toute saine doctrine. »

Le 14 avril 1807, il lui fait part de sentiments analogues : « Reste à savoir à cette heure ce que fera la pauvre Académie de discussions philosophiques au milieu du tumulte des armes. Mais dût-

Mémoire n'obtint pas le prix qui fut accordé à un disciple de Schelling, Suabedissen, on lui décerna un accessit, et en contradiction avec son règlement, l'Académie de Berlin voulut qu'une médaille fut offerte à son auteur. Le billet cacheté, contenant son nom, que Maine de Biran avait joint, selon l'usage, à l'envoi de son manuscrit, s'étant perdu, l'Académie invita l'auteur qui l'avait expédié du midi de la France, à se faire connaître. M. de Biran se nomma; et reçut quelque temps, après du secrétaire de l'Académie royale, cette lettre extrêmement élogieuse.

« Le Mémoire que vous avez envoyé à l'Académie, méritait selon moi, d'être couronné; il n'a eu que la seconde place et méritait la première. Je me suis félicité d'être un de vos juges, puisque j'ai pu vous admirer avant le public et exprimer hautement mon admiration. Vous jugerez du travail de votre trop heureux rival. Le Mémoire de M. Suabedissen lui fait beaucoup d'honneur; il porte l'empreinte de la méditation, et le style en est simple, précis, lumineux. Mais au fond, ce n'est qu'un exposé clair, complet, de la philosophie qu'on appelle à tort, en Allemagne, la philosophie de la nature, du système de Schelling; il était facile pour un Allemand, de faire

elle les négliger momentanément, vous aurez toujours fait un excellent ouvrage et ces choses-là restent et produisent leur effet un jour ou l'autre.

Dussé-je être bien battu, je m'en réjouis, car sans me vanter, je ne me borne pas à aimer la vérité plus que mes amis; je l'aime mieux que moi-même, ou plutôt je ne m'aime point du tout, quand je la combats. Aussi cela ne m'arrive jamais, que quand je ne m'en aperçois pas. »

Enfin le 23 janvier 1808, il félicitait son heureux rival de son succès en ces termes : « Je voudrais seulement savoir à quel système il a tenu que vous n'ayez pas les premières voix; je suis convaincu que c'est à quelques préjugés. Cabanis vous fait mille amitiés. Votre souvenir lui est bien précieux. Il ne l'est pas moins à tous les miens. Pour moi, vous savez si je vous suis tendrement attaché. » (1)

(1) Correspondance inédite de de Tracy à M. de Biran (Fond Naville) (Genève).

ce Mémoire. Dans le vôtre au contraire, il y a une marche neuve et originale. Vous cherchez à résoudre la question par la voie de l'analyse, et cette analyse est aussi ingénieuse que profonde. Vous vous engagez courageusement dans le labyrinthe du *moi* avec le fil conducteur d'un esprit supérieur; vous vous placez dans le point central, et de là vous en tracez, d'une manière ferme, les sinuosités et vous en signalez les issues. En général ce mémoire rappelle les beaux temps de la philosophie française, les temps des Descartes et des Malebranche. Voyez, je vous prie, Monsieur, dans ce que j'ai l'honneur de vous dire, l'expression faible mais fidèle de mes sentiments. de vains compliments seraient également indignés de la vérité, de vous et de moi. Quand votre excellent ouvrage aura paru et que je pourrai le relire, je prendrai la liberté de vous exposer quelques doutes et quelques objections avec autant de franchise que j'en mets à vous présenter mon admiration. Quand on cherche sincèrement la vérité, c'est s'accorder que de se combattre.

Ce qui m'étonne surtout et me réjouit, c'est que vous ne partagez pas la manière de penser de la plupart de vos compatriotes, qui, depuis Condillac, ne veulent voir d'autres sources de nos connaissances que l'expérience, ne placent cette expérience que dans les sensations, et s'imaginent qu'en analysant le langage, ils résoudront le problème générateur. L'analyse du langage peut répandre du jour sur le développement de nos facultés et sur la nature de nos représentations, mais elle ne pourra jamais nous servir à découvrir l'origine de nos idées. C'est dans le sens intime, dans la conscience du *moi*, qu'il faut aller chercher cette source, plus cachée que celle du Nil, et quand on y procède comme vous, on peut se promettre autant et plus de succès que Bruce. » (1)

Malgré l'invitation obligeante qui lui en était faite, Maine de Biran ne se décida pas à publier son Mémoire tel quel. « Cet ouvrage, dit-il (2), me semblait devoir être fondamental et

(1) Fond de la Bibliothèque de l'Institut.

(2) Mémoire de Berlin (CXXX).

je ne voulais pas qu'il parût avant d'avoir reçu le degré de perfection que je pouvais y ajouter. »

Il redemanda son manuscrit qui lui fut envoyé et qui fait actuellement partie du fond Naville de la Bibliothèque de l'Institut. Il comprend 196 pages, grand format. C'est une copie corrigée et annotée par l'auteur, assez longtemps après. Nous savons en effet qu'en 1821, Maine de Biran proposa à la veuve Courcier, imprimeur-libraire, quai des Augustins, de publier le *Mémoire couronné à l'Académie de Berlin*. C'est à cette occasion qu'il composa, très probablement, le fragment publié par Cousin dans son troisième volume sous le titre de *Mémoire de Berlin*, et qui ne pouvait être qu'une introduction, très différente du reste par le fond et la forme du *Mémoire* antérieur de quinze années. Peut-être est-ce à la même époque que Maine de Biran fit les corrections importantes du manuscrit que nous possédons !

Ernest Naville reconnaît que le *Mémoire de Berlin* reproduit le fond des idées et la marche du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* ; mais il en trouve la rédaction extrêmement supérieure sous les rapports de la clarté, de la précision et de la vigueur du style : « l'un de ces écrits, ajoute-t-il, est l'ébauche de l'autre. » (1) Nous sommes d'accord avec lui sur le premier point.

Le simple examen de la table des matières, montre l'identité de fond et de plan des deux *Mémoires*.

PARTIE PREMIÈRE. — *Etat de la question considérée dans divers systèmes de philosophie spéculative. Discussion des termes dans lesquels elle est proposée. Des moyens que nous pouvons avoir d'en fixer le sens.*

§ 1. — Examen des doctrines philosophiques qui prennent dans un sens abstrait ou général les termes propres des opérations de l'intelli-

(1) Edition Naville, tome III, p. 563.

gence et méconnaissent le caractère des faits primitifs du sens intime	7
§ 2. — Du fondement naturel de la science des principes dans la théorie de Locke. Comment on pourrait y distinguer les caractères et la nature des faits primitifs	25
§ 3. — Des systèmes abstraits de métaphysique et de leur rapport avec la science des principes	33
§ 4. — Méthode d'après laquelle nous devons procéder dans la recherche des faits primitifs du sens intime. Plan général et division de ce travail	45

PARTIE DEUXIÈME. — *Des fondements d'une division réelle des faits primitifs de la nature humaine.*

SECTION PREMIÈRE. — *Division de la sensibilité affective et de la motilité volontaire.*

CHAPITRE PREMIER. — § 1. — De l'affection élémentaire. Comment on peut déterminer ses caractères et ses signes dans la physique et le moral de l'homme	57
§ 2. — Divers signes auxquels nous pouvons connaître un état purement affectif	60
CHAPITRE II. — § 1. — De la puissance d'effort ou de la volonté, origine, fondement et condition primitive d'une aperception immédiate.	75
§ 2. — Recherche d'un signe naturel propre à déterminer le caractère du vouloir primitif et le fondement de la personnalité et de l'aperception immédiate	90
§ 3. — Hypothèse sur l'origine de la	

personnalité et de l'aperception interne immédiate	96
§ 4. — Réponses à quelques considéra- tions subordonnées à la précédente sur l'origine de l'aperception immédiate et le principe de causalité	100
§ 5. — De l'aperception immédiate dans le rapport au sentiment de la coexis- tence du corps propre et à la circons- cription ou à la distinction de ces dif- férentes parties	108
CHAPITRE III. — <i>Application de ce qui précède à une analyse ou division des sens externes. Comment on peut en déduire une distinction réelle entre les facultés ou états de l'âme dont on demande la différence. Division des trois systèmes sensitif, perceptif ou intuitif et aperceptif</i>	
§ 1. — Système sensitif ou passif	122
§ 2. — Système perceptif ou intuitif (mixte)	126
§ 3. — Système aperceptif actif	138
§ 4. — De l'aperception interne immé- diate. Comment elle se fonde sur l'exer- cice actif de l'ouïe et de la voix, en par- ticulier	149
CHAPITRE IV. — <i>Du rapport de l'aperception, de l'intuition et du sentiment avec les sen- sations et les idées</i>	
§ 1. — Système aperceptif intellectuel.	161
§ 2. — Système intuitif intellectuel.	175
§ 3. — Système sensible intellectuel	186

De la simple inspection de cette table des matières, il résulte que le *Mémoire de Berlin* n'est qu'un résumé du *Mémoire*

sur la décomposition de la pensée. On n'y trouve aucune idée nouvelle; les idées essentielles y sont moins développées que dans le *Mémoire de l'Institut de France*; la rédaction, plus rapide, en est peut être, par endroits, moins embarrassée, mais elle est moins riche en observations et en analyses, comme en idées générales et en formules. C'est bien plus un résumé rapide et sec du premier, que celui-ci n'est une ébauche de celui-là. Il est vrai qu'en 1821 Maine de Biran songeait à le publier de préférence au second; mais d'une part il y faisait des retouches importantes; en plusieurs pages, il ne reste presque rien du texte primitif; d'autre part, il le faisait précéder d'une *Introduction* extrêmement étendue. Le fait vraiment regrettable et irréparable, fut la résolution prise en 1806, de suspendre la publication du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, et par suite, de n'en pas poursuivre et achever la revision et la correction. Tel qu'il est, il nous apparaît comme l'ouvrage le plus important qu'ait écrit Maine de Biran, jusqu'à l'*Essai sur les Fondements de la psychologie*.

Il faut reconnaître pourtant que l'opinion d'E. Naville sur la supériorité de rédaction du *Mémoire de Berlin* s'accorde avec la propre opinion de Maine de Biran, qui dès l'*Introduction aux fondements de la psychologie*, le préfère nettement au *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. « Le *Mémoire* présenté à l'Institut de France sur la *Décomposition de la Pensée* et celui que j'avais envoyé à l'*Académie de Berlin*, ne devaient pas être imprimés séparément, puisqu'ils contenaient le même fond d'idées, et que, sauf plus de profondeur et de développement dans ce dernier, ils ne différaient que par la forme » (1). Le fait qu'en 1821, il ait renoncé à poursuivre l'impression du *Mémoire sur la Décomposition de la pensée*, qu'il ait conclu un arrangement au sujet de la partie qui avait été imprimée en 1806, et se soit alors décidé à publier le *Mémoire de Berlin*, constitue assurément un argument des plus sérieux en faveur de la première opinion. Il n'est pas

(1) Edition Naville, tome I, p. 34.

impossible de la concilier avec la nôtre. Si l'on part du programme de l'Académie de Berlin, il est bien vrai que le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, contient déjà tous les éléments de la solution, mais ces éléments ne sont pourtant pas coordonnés dans une réponse appropriée à la question. Maine de Biran n'y traite pas expressément des différences qui existent entre l'*aperception interne*, l'*intuition*, la *sensation* et le *sentiment*. Il est hors de doute que sur ce point le *Mémoire* de Berlin n'apporte des précisions nouvelles, et des développements plus étendus. En ce sens on peut dire que le premier *Mémoire* n'était que l'*ébauche du second*. La question, mise au concours par l'Institut de France, était plus générale, elle laissait plus de jeu à la pensée de Maine de Biran, qui s'y montre plus libre d'allure. C'est pourquoi la composition en est moins serrée ; mais cette infériorité de forme nous paraît très largement compensée par la richesse du fond.

Nous retrouverons dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, toute la substance du *Mémoire de Berlin*. « Comme l'ouvrage, dit-il, que j'entreprends, se fonde tout entier sur les termes du programme de l'Académie de Berlin, je m'attacherai d'abord à en préciser le véritable sens, et à indiquer l'objet, le but et les moyens des recherches proposées ». Nous retrouverons aussi dans les *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, de 1820, toutes les idées développées dans le *Mémoire de Copenhague de 1811*. Mais au *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, restent attachés la gloire des premières découvertes et le charme incomparable du génie naissant.

MÉMOIRE DE COPENHAGUE

Maine de Biran lut, dans le *Moniteur* du 14 mai 1810, le programme suivant publié par la société royale des sciences de Copenhague.

« Il y a des personnes qui nient encore l'utilité des doctrines et des expériences physiques pour expliquer les phénomènes de l'esprit et du sens interne; d'autres au contraire, rejettent avec dédain les observations et raisons psychologiques dans les recherches qui ont le corps pour objet, ou en restreignent l'application à certaines maladies. Il serait utile de discuter ces deux sentiments, de montrer et d'établir plus clairement jusqu'à quel point la psychologie et la physique peuvent être liées entre elles, et de montrer, par des preuves historiques, « ce que chacune de ces sciences a fait jusqu'ici pour l'avancement de l'autre. » (1)

Bien que Maine de Biran se fut fait un devoir de consacrer tout son temps à ses occupations administratives, la question proposée le séduisit, le fond de la réponse à faire lui était fourni par ses Mémoires précédents; il se décida à prendre part au Concours. Son Mémoire fut couronné le 1^{er} juillet 1811. « Ce fut seulement en 1816 qu'il reçut la médaille d'or qui lui était destinée. Cet envoi était accompagné d'une lettre d'excuses, au sujet de ce long retard qu'expliquaient les circonstances politiques, et de la demande de l'ouvrage que la Société royale désirait faire imprimer. Maine de Biran avait pensé à le faire imprimer, dès le mois d'août 1811 (2). Nous en avons la preuve dans un projet de traité avec un éditeur, qui ne fut jamais exécuté. Son ouvrage eut été intitulé « Rapports de la physiologie avec la connaissance des facultés de l'esprit humain ». En 1820, il refit son mémoire, auquel il donna un nouveau titre : « *Nouvelles considérations sur les rapports du*

(1) Edition Naville, tome I, p. 29.

(2) Voir plus haut, p. CXXIV.

physique et du moral de l'homme », mais un nouveau projet d'impression ne fut pas plus exécuté que le premier. Cousin devait publier cet ouvrage en 1834.

Nous ne possédons du *Mémoire de Copenhague*, que la minute de l'auteur. Ce manuscrit de 130 pages grand format est en assez mauvais état, et présente quelques lacunes. Il fait partie du fond Ernest Naville de la bibliothèque de l'Institut. Dans le fond Savy de Biran se trouve une multitude de feuilles séparées se rapportant à la première rédaction ou au brouillon du *Mémoire*. La publication se heurterait donc à des difficultés matérielles; elle ne paraît pas présenter un grand intérêt, pour ceux qui connaissent d'une part le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, d'autre part, les *Nouvelles considérations* publiées par Cousin, et que nous publierons à leur heure.

Le *Mémoire* se divise en deux parties. La première est intitulée « *De l'abus et de l'inutilité des doctrines ou expériences physiques pour expliquer les phénomènes de l'esprit et du sens interne.* » Elle se divise en plusieurs articles. Dans le premier, il fait l'analyse de divers systèmes d'explications physiques ou physiologiques, notamment de la physique et physiologie mécaniste de Descartes, et des doctrines matérialistes qui en sont issues. Dans le second, il examine les hypothèses de Hartley, Bonnet, et en particulier l'hypothèse craniologique.

Maine de Biran critique avec force, dans cette première partie, les théories qui, sous prétexte qu'on ne peut pas expliquer psychologiquement la sensation, cherchent à l'expliquer par des conditions physiques. Mais condition n'est pas cause, c'est tout au plus occasion. Il faudrait donc admettre une sorte d'harmonie préétablie entre le corps et l'esprit, mais dans ce cas qui nous garantira que la correspondance est complète? On ne peut pas observer les fibres et les fibrilles du cerveau; ne vaut-il donc pas mieux étudier directement les faits psychologiques?

« En pensant à ces mouvements, en suivant laborieusement tous les détails hypothétiques d'une mécanique aussi compli-

quée, il est bien difficile de ne pas oublier qu'il ne s'agit dans tout cela que des signes sensibles destinés à représenter des opérations réflexives, des phénomènes intérieurs, et l'esprit qui devrait être conduit par les signes jusqu'à ces phénomènes, à force de s'arrêter sur les premiers, perdra de vue les seconds. A force de raisonner sur les mouvements de fibres, comme sur les sentiments et les idées, on finira par se persuader que les uns représentent la nature des autres et n'en diffèrent point, comme l'habitude des signes parlés persuade souvent que les mots expriment l'essence des choses. Dès lors l'objet de la psychologie entièrement dénaturée paraîtra s'identifier avec celui de la physique ou d'une physiologie du cerveau et des fibres nerveuses. C'est ainsi qu'en vertu de la transformation complète d'un système d'idées en un autre tout à fait hétérogène, on sera conduit à se demander si toutes les opérations sont quelque autre chose que des mouvements, des suites ou des répétitions de mouvement » (1).

Dans toute cette première partie, il reprend des idées déjà développées dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, et dans le *Discours de Bergerac sur le système du docteur Gall*. On y trouve des vues pénétrantes sur l'influence que la théorie cartésienne des esprits animaux exerça sur la philosophie matérialiste du XVIII^e siècle. Il reproche à Stahl lui-même d'avoir favorisé le matérialisme par sa confusion de l'organique et du psychologique. Cette première partie qui s'étend jusqu'à la page 75, se termine par la distinction des faits physiologiques et des faits psychologiques, et la détermination de leurs natures respectives. Dans la philosophie de Descartes, la physique envahit la physiologie, et il ne reste que deux réalités en présence, la matière brute et la pensée. Chez Stahl c'est la psychologie qui envahit la physiologie. Enfin pour les physiologistes matérialistes comme Gall, la pensée n'est qu'une fonction cérébrale. On a ainsi confondu de façons différentes des forces distinctes, dont il s'agit de déterminer les rapports.

(1) P. 44. Fond de la bibliothèque de l'Institut (CXXVI).

Dans la deuxième partie de son mémoire (p. 88-130) Maine de Biran cherche à analyser tous les modes de la sensibilité passive que la psychologie et la physiologie peuvent saisir chacune dans le point de vue qui lui est propre, de là résulteront l'espèce de liens qui les unit, et les secours réciproques qu'elles peuvent se prêter.

Cette deuxième partie se divise en deux sections. La première contient l'analyse abrégée des phénomènes de la sensibilité animale ou affections, ou des perceptions obscures qui prennent naissance dans le corps et influent d'une manière directe ou indirecte sur les phénomènes de l'esprit. Il y étudie successivement les affections immédiates de l'instinct liées à la vie intérieure du fœtus et de l'être naissant, les affections internes constitutives du tempérament et liées aux modes variables d'un sentiment fondamental et immédiat de la vie intérieure, enfin les affections immédiates internes qui correspondent aux états de sommeil, des songes, des délires et des altérations mentales.

Dans la seconde section, il montre comment certains phénomènes de l'esprit peuvent influencer sur les dispositions ou fonctions propres du corps. C'est par l'influence de l'imagination, qui est en quelque sorte une faculté mixte, que s'exerce l'action de la volonté sur l'organisme. Il existe un traitement moral de l'aliénation mentale. Maine de Biran a nettement conçu l'idée d'une thérapeutique morale, dont relèveraient avec les maladies mentales, les passions. La fin du manuscrit est d'une lecture difficile ; Maine de Biran insiste particulièrement sur les rêves organiques. Toute cette seconde partie se retrouve dans les *Nouvelles considérations sur les Rapports du physique et du moral* publiées par Cousin. Ce qui nous paraît le plus personnel et pouvoir être consulté avec le plus de fruit, dans le *Mémoire de Copenhague*, ce sont les considérations historiques de la première partie sur la filiation, à partir de Descartes, des théories sur les rapports de l'âme et du corps, c'est-à-dire les quarante premières pages.

Juillet 1921.

PIERRE TISSERAND.



MÉMOIRE

SUR LES RAPPORTS

DE L'IDÉOLOGIE ET DES MATHÉMATIQUES

I

Depuis cette obscure origine où la géométrie, (comme dit Bonnet dans son style poétique), « née comme un ver des fanges du Nil, traçait en rampant les bornes des possessions, jusqu'à cette époque brillante où, prenant des ailes, elle s'élève au sommet des montagnes, mesure d'un vol hardi les plaines célestes et perce enfin dans la région de l'infini », on voit le cercle de cette science s'étendre, s'élargir progressivement : il enveloppe en avançant le système entier des objets, des idées ou des rapports susceptibles de *mesure* ; il exclut et repousse tout le reste. Ainsi se forme, dans le système général des connaissances ou des produits infiniment variés de l'activité de l'esprit humain, un domaine isolé, où doit, pendant longtemps, se concentrer l'évidence. Le contour du cercle séparera la lumière de l'ombre et les empêchera de se mêler, de se confondre.

Soit qu'on envisage les progrès des sciences mathématiques dans leur application pratique aux arts, résultats nécessaires des besoins et des intérêts compliqués de l'homme en société, soit qu'on les suive dans

ces recherches théoriques profondément abstraites qui (en attendant leur application éloignée et contingente) fournissent toujours un attrait puissant à la curiosité, un aliment convenable à ces têtes fortement organisées qui ont besoin d'exercer toute leur activité : on voit ces sciences marcher d'un pas inégal, mais toujours indépendantes, dans leurs progrès, des diverses branches de la *philosophie*.

Concentrée dans son objet simple, avec une méthode spéciale, une langue qui n'est propre qu'à elle, la géométrie dut rester étrangère surtout aux sciences qui ont la nature et les facultés de l'homme pour objet; elle n'avait besoin de leur rien emprunter, et elle était trop éloignée pour pouvoir leur prêter. Malheureusement pour celles-ci, elles ne purent donc entrer en partage de sa certitude, et heureusement pour celle-là, elle ne put suivre et partager leurs écarts.

Quel point de contact, par exemple, pouvait-il y avoir entre cette science ténébreuse qui, sous le nom de *métaphysique*, erra si longtemps dans les espaces imaginaires, croyant, avec des termes vides de sens, découvrir la nature des choses, pénétrer dans la région des essences — et la science réelle qui, sans sortir du monde sensible, empruntait tous ses matériaux des objets de nos perceptions les plus claires et les plus distinctes? Jamais il n'y eut d'opposition plus marquée, de marche plus divergente; jamais ligne de démarcation ne fut mieux établie que celle qui semblait devoir séparer à jamais la métaphysique de la géométrie. Aussi les voyons-nous toujours isolées quant à leurs produits et leur influence; l'une propage la lumière, l'autre accumule ses nuages dans les mêmes lieux, les mêmes temps et jusque dans les mêmes têtes.

Nous voyons les mathématiques briller chez les Grecs du plus grand éclat depuis les Thalès, les Pythagore, les Platon, jusqu'à la destruction de cette école d'Alexandrie, où se conserva si longtemps le feu sacré de la science; et dans ce long intervalle, chez les mêmes Grecs, dans le sein de cette même école, la métaphysique n'est qu'un jargon puéril, un tissu monstrueux de rêveries et d'absurdités. Après de longues et d'épaisses ténèbres si favorables au triomphe exclusif de cette métaphysique, la géométrie renaît de ses cendres. Le *xvi^e* siècle, et surtout la fin du *xvii^e* siècle, voient s'opérer la plus grande et la plus belle révolution dans les sciences mathématiques et physiques, et la scolastique, toujours dominante, continue à couvrir de son voile le fondement de nos connaissances et la génération simple et réelle de nos idées.

Cependant la révolution faite dans la géométrie et surtout son application nouvelle à la recherche des vérités physiques, frappe et éclaire tous les bons esprits; on s'aperçoit que le monde réel est plus fertile en découvertes que le monde abstrait; insensiblement on descend du vague de l'un pour observer les phénomènes de l'autre : des génies du premier ordre emploient toute la force de leur tête à prouver la nécessité de ce passage, à en tracer les moyens, à prescrire des règles générales à l'observation et à l'expérience; ils donnent eux-mêmes l'exemple avec le précepte, en appliquant l'observation directe au microcosme ou à l'homme, et l'origine que toutes ses facultés prennent dans ses sens est nettement démontrée, dès qu'il est prouvé qu'il ne peut rien connaître hors de la nature, et que le seul moyen de connaître la nature est d'y appliquer ses sens.

On aperçoit ici une influence des progrès de la géométrie sur les commencements de l'analyse philosophique; mais remarquons que cette influence n'est pas directe et qu'elle n'a pu produire son effet que par l'intermédiaire de la physique. Peut-être même doit-on principalement l'attribuer à cette tendance manifeste qu'ont tous les esprits à se mettre entre eux dans une sorte d'équilibre, lorsqu'un mouvement général leur est imprimé.

Quoi qu'il en soit, et comme par une suite de ce divorce premier et peut-être naturel de la métaphysique avec la géométrie, il est certain que les géomètres qui voulurent en même temps être métaphysiciens, bien loin d'activer les progrès de l'analyse intellectuelle, les suspendirent et les arrêtaient autant qu'il était en eux, tandis que réciproquement les plus profonds analystes de l'entendement humain furent de mauvais géomètres ou restèrent du moins étrangers aux progrès de cette science. Sans remonter jusqu'aux Grecs, Pythagore, Platon, etc., Descartes, Leibnitz, Malebranche, nous confirment le premier fait; Hobbes, Bacon, Locke et Condillae nous attestent le second, et il ne nous serait pas difficile de trouver parmi les savants de nos jours plusieurs exemples des mêmes vérités.

Cependant l'analyse philosophique (que plusieurs s'obstinent encore à appeler *métaphysique*) n'a, comme cette science futile, aucune opposition absolue avec la géométrie ni dans son objet, ni dans sa manière de procéder; nous verrons bientôt au contraire qu'il y a entre elles une alliance possible dont la géométrie pourrait même retirer certains avantages. D'où vient donc cet éloignement de fait qui subsiste entre les deux

sciences? et pourquoi, jusqu'à présent, ne paraissent-elles pas pouvoir sympathiser dans les mêmes têtes? Je crois entrevoir plusieurs causes qu'il serait trop long de développer dans cette occasion; je m'arrêterai seulement à celles qui me paraissent provenir de la différence des habitudes que l'esprit contracte en faisant son objet principal de l'étude de la géométrie ou de l'analyse de nos facultés. Je laisserai à mon maître le soin d'examiner si ces deux genres d'études n'exigent pas des dispositions de tempérament ou d'organisation trop éloignées les unes des autres.

La géométrie, par la nature de son objet primitif, semble d'abord ne faire que seconder ce penchant qui entraîne l'homme hors de lui-même. Alors qu'elle a le plus dépouillé cet objet, les formes abstraites, sous lesquelles elle le considère, laissent encore une prise aux sens. Ces abstractions, tantôt figurées aux yeux, deviennent elles-mêmes objets directs de la perception; tantôt revêtues de signes précis, déterminés ou toujours aisément déterminables, elles conservent dans la mémoire une clarté, une fixité supérieure. L'analogie des signes, correspondant à l'homogénéité des idées, la symétrie et la brièveté des formules qui offrent dans une simple expression le résultat des déductions les plus longues et les plus compliquées, la manière uniforme, assurée et absolument mécanique dont on procède dans ces déductions, tout concourt à ménager des points de repos à l'attention, à assurer la fidélité de la mémoire qui dirigera bientôt toute seule le raisonnement ou le calcul avec la promptitude et la facilité de ses habitudes.

L'objet de l'idéologie est tout intérieur, infiniment complexe sous une apparence de simplicité. Il faut

aussi l'abstraire, le diviser ou le prendre par parties pour l'étudier et apprendre à le connaître. Mais ici, combien les abstractions sont plus difficiles à saisir et à coërcer ! Tantôt fugitives et se rejoignant au composé, sans laisser de traces distinctes dans le souvenir, tantôt se confondant avec leurs signes et prenant une consistance, une réalité illusoires — quelle surveillance, quelle attention continuelle ne faut-il pas pour éviter ces dangers qui sont nuls pour le géomètre ! Pendant que ce dernier brise son modèle à volonté pour en étudier les parties, parcourt, mesure successivement chaque dimension, sans avoir à tenir compte des autres, puis, rassemblant ces débris dans le même ordre, retrouve et reconnaît le composé premier, l'analyste ne sait presque jamais ce qu'est une propriété, une modification considérée hors de l'ensemble ; il a toujours à craindre que son imagination n'altère les éléments en voulant les fixer ; et attribue à leur nature individuelle des formes qui n'appartiennent qu'à leur relation avec l'agrégat dont ils font partie (1). Enfin les propriétés de tous les objets qui sont du ressort de la géométrie peuvent toujours se représenter par des symboles ou signes abrégés qui tiennent lieu de la représentation directe et détaillée des modèles, les combinaisons diverses de ces signes exprimant toujours facilement les rapports que l'on considère et indiquant les opérations à effectuer pour reproduire à volonté les formes, les figures ou les quantités déterminées. L'analyse de nos opérations intellectuelles, au contraire, est toute dans la conscience distincte de chacune de ces opérations : les signes qu'emploie cette analyse, loin de tenir

(1) C'est là, comme on sait, ce qui a trompé Bonnet et Condillac.

lieu des idées qu'ils expriment, la complexité et l'hétérogénéité des éléments qu'ils réunissent, et par ces raisons, le défaut d'analogie qui règne entre eux, rendent leur emploi souvent douteux et incertain; rien ne garantit ici la fidélité de la mémoire, rien ne peut dispenser d'un examen profond, d'une réflexion assidue. Marche circonspecte, lente, mesurée et toujours réfléchie; analyses, comparaisons et vérifications fréquentes des signes et des idées, tels sont les premiers titres de succès pour l'idéologue. Ceux du géomètre, au contraire, sont dans l'assurance et la rapidité de sa marche, dans la sécurité avec laquelle il emploie des termes suffisamment connus. Pour celui-ci, l'évidence est dans l'identité des signes, il ne la voit le plus souvent que dans les rapports fidèles de ses souvenirs; pour celui-là l'évidence n'est que dans les idées, il a toujours besoin de la *sentir*. Je pourrais étendre beaucoup ce parallèle; mais en voilà assez sans doute, pour faire voir la contrariété des habitudes qui doivent résulter de la culture assidue des deux sciences comparées et pour rendre raison du fait de leur incompatibilité ordinaire dans les mêmes esprits. Ajoutons cependant un autre trait de comparaison qui nous conduira plus directement à l'objet principal que nous avons en vue.

L'idéologue ne peut atteindre quelques résultats utiles et vrais qu'en portant dans son langage et dans ses principes la plus scrupuleuse exactitude. Les *principes* sont pour lui l'origine même des idées dont il veut connaître la composition intrinsèque; il s'agit ici non seulement de déterminer tous les éléments, mais encore de retrouver l'ordre successif et simultané de leur association. Il aura donc toujours un travail plus

ou moins long et difficile à exécuter sur chaque idée principale avant de faire entrer dans ses raisonnements le terme qui l'exprime et de pouvoir fonder sur ce terme quelque déduction légitime. Le géomètre n'a pas, ou du moins ne sent pas actuellement le besoin de remonter si haut dans la génération des idées ou des termes sur lesquels il opère : il prend souvent ces idées toutes faites, telle qu'une expérience commune et irréfléchie les lui a procurées. Il ne veut les comparer que par leurs propriétés les plus générales, les plus simples, les plus aisées à noter ; il ne cherche à en déduire qu'une seule espèce de rapports qui pourront toujours être appréciés ou exactement évalués dans les signes mêmes, sans qu'il soit ou qu'il paraisse nécessaire de remonter jusqu'au fondement de leur institution, encore moins de scruter la nature intrinsèque des idées. Qu'importe, par exemple au géomètre le fondement réel des idées d'étendue, d'espace, de temps, de mouvement, et la manière dont nous les acquérons ? Qu'importe au mécanicien la nature hétérogène des termes qu'il réunit et compare dans la formule $V = \frac{E}{T}$, et par conséquent l'insignifiance absolue de cette formule considérée en elle-même ? Lorsqu'il aura substitué des nombres à la place des lettres dans le second membre et effectué la division, il n'en aura pas moins un nombre abstrait qui servira à déterminer la vitesse relative V d'un autre mobile qui parcourt l'espace E dans le temps T , en indiquant que cette vitesse est double ou triple ou etc. de la première, — ce qui remplit le but actuel du géomètre qui cherche des rapports de signes et non des rapports d'idées, ou plutôt qui identifie les uns avec les autres.

On voit par cet exemple que l'indétermination des *principes*, et par conséquent des expressions qui s'y rapportent, n'influe pas d'une manière sensible sur les résultats secondaires ; ou que les rapports abstraits, auxquels on parvient en comparant deux termes, peuvent avoir toute la certitude et la clarté désirables dans le but géométrique, malgré l'inexactitude, l'obscurité ou même l'absence totale des idées ou notions primordiales d'où ces termes sont dérivés. Ici se manifeste la ligne de démarcation qui sépare ce qu'on appelle la *métaphysique* de la science et la science même ou ses applications pratiques, et l'indépendance absolue où ont été jusqu'à présent les mathématiques, non seulement de la théorie générale de nos idées, mais même de la théorie particulière de celles sur qui elles se fondent immédiatement. Veut-on voir encore cette double indépendance prouvée par les faits ? Qu'on examine si on trouvera beaucoup de géomètres, je ne dis plus maintenant versés dans l'analyse philosophique en général, mais même possédant la métaphysique propre de leur science. « Les plus grands géomètres, dit d'Alembert, dont le témoignage en ce genre n'est pas suspect, sont le plus souvent de mauvais métaphysiciens, même dans leur science ; leur logique est toute renfermée dans leurs formules et ne s'étend pas au delà » (1). Si une mauvaise métaphysique avait pu

(1) *Eléments de philosophie*, chap. XV, p. 179. « Il semble que les grands géomètres devaient être excellents métaphysiciens, au moins sur les objets dont ils s'occupent ; cependant il s'en faut bien qu'ils le soient toujours. La logique de quelques-uns d'entre eux est renfermée dans leurs formules et ne s'étend point au delà. On peut les comparer à un homme qui aurait le sens de la vue contraire à celui du toucher, ou dans lequel le second de ses sens ne se perfectionnerait qu'aux dépens de l'autre ».

influer sur la certitude et les résultats pratiques du calcul, que serait devenue cette branche de la géométrie sublime à laquelle le calcul différentiel et intégral a donné naissance ?

N'est-ce pas dans le temps même où ce nouvel instrument, sorti de la filière du génie créateur des *monades*, portait dans son principe l'indétermination, le vague et l'obscurité d'une métaphysique abstruse et fausse, n'est-ce pas dès lors, dis-je, qu'il produisit ses plus grandes merveilles, et, encore mystérieux lui-même, servit à dévoiler des mystères ? Ne lui suffit-il pas d'être manié par des mains habiles et exercées qui l'employaient avec confiance, sans s'inquiéter autrement d'où il leur venait, ni quelle était sa nature ? Et lorsque notre illustre Lagrange, conduit lui-même par cette vraie métaphysique qui est l'instinct du génie (ou plutôt des bons esprits), saisissant l'*esprit* d'une méthode naturalisée en quelque sorte dans son intelligence, trouva dans la forme générale du développement des fonctions en séries, la véritable origine du calcul différentiel, dégagée ainsi de toutes ces considérations vagues d'infiniments petits de différents ordres, ce calcul éprouva-t-il quelque révolution ? Ses applications pratiques en devinrent-elles plus exactes, plus certaines, plus étendues ? Non. Satisfaits de la certitude spéculative du principe, les mathématiciens n'ont rien changé à l'ancienne forme du calcul ; ils conservent l'algorithme de Leibnitz comme plus commode et écrivent ou parlent encore à peu près comme lui.

Ajoutons un exemple plus simple : le philosophe déjà cité, d'Alembert, se plaint encore (dans ses *Mélanges*) que « l'algèbre, toute certaine qu'elle est dans ses principes et dans les conséquences qu'elle en

tire, n'est pas exempte d'obscurités à beaucoup d'égards (1). Il cite en preuve la théorie des quantités négatives qui n'a été (selon son opinion, à laquelle on peut bien s'en rapporter) encore éclaircie dans aucun ouvrage. Ces obscurités, dans une science qui se pique de n'en point avoir, ne peuvent évidemment provenir que de l'inexactitude des principes ou de celle du langage qui s'y rapporte. Et cependant la certitude des résultats obtenus par l'analyse algébrique en éprouve-t-elle quelque altération? Les procédés mécaniques qui donnent les véritables valeurs des inconnues dans la résolution des équations en sont-ils moins sûrs? Et quand même le génie idéologique, uni à une connaissance profonde des règles et de la pratique du calcul, parviendrait à faire subir à sa langue les réformes dont elle est susceptible, ces nouveaux degrés de précision et d'exactitude ne demeurerait-ils pas renfermés dans le sein des principes spéculatifs, sans influencer sur la certitude pratique, comme il est arrivé dans le calcul différentiel?

On voit donc encore ici une des causes principales qui tiennent éloignées l'une de l'autre la géométrie et l'idéologie et qui retardent leur alliance. Les mathématiciens sont considérés comme les juges naturels des réformes à opérer dans leur science. Or, d'après tout

(1) Voici le texte exact de d'Alembert : « Néanmoins toute certaine qu'elle (l'algèbre) est dans ses principes et dans les conséquences qu'elle en tire, il faut avouer qu'elle n'est pas encore tout à fait exempte d'obscurité à certains égards. Pour n'en citer qu'un exemple je ne connais aucun ouvrage où ce qui regarde la théorie des quantités négatives soit parfaitement éclaircie. Est-ce la faute de l'Algèbre? Ne serait-ce pas plutôt celle des auteurs qui l'ont traitée jusqu'ici. ² » *Eléments de philosophie*, chapitre XIV, p. 454). Note de M. Alexis Bertrand

ce qui vient d'être dit, ils ne doivent point reconnaître la nécessité de ces réformes ni en sentir le besoin ; la certitude des résultats qu'ils obtiennent en suivant aveuglément certaines méthodes ou en partant de certains principes, leur fait conclure, sans autre examen, la bonté des unes et la rectitude des autres. Il n'est point nécessaire, il serait inutile même et dangereux, dans leur opinion, d'en examiner les fondements. En outre, la grande habitude, qu'ils ont de leur langue, les empêche d'en reconnaître les vices et de songer à les rectifier. De là leur opposition presque générale contre la science qui ne fait grâce à aucune habitude, et qui met les règles de l'évidence, et jusqu'à l'évidence même en discussion.

Je trouve un exemple frappant de cette opposition trop réelle dans l'esprit d'un géomètre estimable qui paraît s'être un peu occupé d'idéologie, quoi qu'il soit loin d'en connaître l'objet, ni l'esprit, ni la méthode. « En comparant, dit Lacroix dans la préface de sa *Géométrie*, ce que la *métaphysique* a perdu d'un côté et gagné de l'autre, peut-être est-il temps qu'on s'arrête et qu'on reconnaisse que, *seule* entre toutes les sciences, la métaphysique n'est susceptible que d'un progrès limité, et qu'il existe dans la théorie des opérations de l'entendement un point que l'on ne pourra jamais dépasser. » Non, citoyen Lacroix, il n'est point temps qu'on s'arrête ; à peine même a-t-on commencé. La science que vous nommez métaphysique a encore bien longtemps à travailler utilement, car elle ne devra s'arrêter que lorsqu'il n'y aura plus d'idées vagues et obscures, d'idées dont on ne puisse clairement démontrer l'origine, de termes dont on ait exactement circonscrit l'acception. Et votre science, toute

certaine qu'elle est, peut lui fournir encore un assez vaste champ. Pourquoi les bornes de la métaphysique seraient-elles plus resserrées que celles des autres sciences, que celles de nos idées mêmes? La sphère de ces idées ne peut s'agrandir dans un genre quelconque, sans fournir de nouveaux matériaux à la science, qui s'occupe de leur origine, de leur ordre de filiation, de leurs classifications méthodiques. Et combien cette physique, cette théorie des probabilités, auxquelles vous nous renvoyez, n'ont-elles pas besoin de son secours! Combien son alliance avec les diverses branches des mathématiques ne pourrait-elle pas offrir d'avantages précieux, quoique jusqu'à présent inaperçus!

Ceci me conduit à une seconde question.

Je crois avoir prouvé que la métaphysique ou la science de nos idées, leur théorie enfin, bonne ou mauvaise, n'avait eu dans aucun temps d'influence directe et sensible sur les progrès des mathématiques. J'en ai cherché les causes dans la nature comparée des objets que traitent et des buts que se proposent le géomètre d'un côté et l'analyste philosophe de l'autre, dans les habitudes opposées que font contracter à l'esprit ces deux genres d'étude. Passant maintenant en quelque sorte du fait au droit, j'examinerai brièvement comment l'idéologie peut s'appliquer aux sciences mathématiques et quelle espèce de réformes elle pourrait leur faire subir.

II

L'idéologie plane, pour ainsi dire, sur toutes les sciences, car les sciences ne se composent que de nos idées et de leurs divers rapports. Ces idées forment

comme un pays immense et infiniment varié, partagé en une multitude de districts, coupés par un plus grand nombre de routes de communication. Pendant que les savants voyageurs se dispersent dans ces districts, vont et viennent dans ces routes, l'idéologue, placé sur une éminence et comme immobile, observe leurs directions, en tient note, en dresse la *carte* : de là, il arrive que souvent il connaît mieux les chemins que les voyageurs eux-mêmes, qu'il peut leur fournir d'utiles indications et en quelque sorte les *orienter*. Mais toutes ces routes ont une origine; la plupart même partent d'un point commun pour diverger ensuite; c'est cette origine, ces points communs, ordinairement ignorés des voyageurs, que l'idéologue se charge principalement de leur apprendre. Pour suivre encore notre comparaison, la carte la plus simple à dresser, la direction la plus aisée à suivre, est celle du géomètre; il est dans une grande et large route et il va tout droit, mais toujours avec une telle rapidité qu'on le perd aisément de vue et que lui-même ne sait souvent où il a passé. Si l'idéologie, qui ne partage pas cet entraînement, peut, en le suivant de loin, tenir note de tous ses pas, elle aura ensuite bien des particularités curieuses à lui révéler sur sa propre marche.

Si on ne sort pas de la route ordinaire du mathématicien, ou, pour revenir au langage propre, si on ne prend les idées dont il s'occupe qu'au point où il les prend lui-même, sans remonter au delà, on voit qu'elles sont de formation postérieure; ouvrages de notre entendement, elles ne contiennent que ce que nous y avons mis, et ne se composent que des matériaux pris dans nos perceptions les plus simples, les plus familières, les plus clairement représentables. L'idéologie,

appliquée à ce système d'idées, s'y trouvera donc en quelque sorte dans sa sphère; elle n'aura point à lutter contre les difficultés qui l'arrêtent quelquefois dans certaines profondeurs; elle ne craindra point l'infidélité des souvenirs et ne sera pas tenue d'en renouer laborieusement ou d'en suppléer la chaîne interrompue. Partant de l'origine conventionnelle des différentes idées de quantité, et *commençant* par le *commencement*, elle parcourra lentement et par ordre la série des conditions qui ont déterminé successivement toutes les formes des termes et des idées, depuis leur simplicité première jusqu'à leur plus haut degré de composition. Dans ce travail, elle n'abandonne jamais le fil de l'analogie; le suivant partout où il pourra la conduire, elle déviara souvent de la route frayée par les géomètres, mais pour la raccourcir ou rejoindre les traces trop distantes de leurs pas et remplir les lacunes qu'ils ont laissées dans leur marche précipitée et leurs sauts.

C'est ainsi qu'elle trouvera moyen de dissiper toutes les obscurités, tout ce qui peut rester de vague et de mystérieux dans l'énoncé de certains principes. Ainsi sera parfaitement nettoyé le champ de l'évidence. C'est ainsi enfin que Condillac appliquait l'idéologie aux principes de l'arithmétique et de l'algèbre (1). Mais dans plusieurs cas les obscurités, les vices de langage et de principes viennent de plus loin et ne peuvent être rectifiés, si on ne remonte jusqu'à cette origine réelle des idées, où les mathématiciens, qui sont partis des notions communes et des préjugés vulgaires, ont cru pouvoir se dispenser de puiser. L'idéologie, qui a pour

(1) Son ouvrage pourrait être refait maintenant et beaucoup mieux, en s'astreignant moins servilement aux expressions et aux formes inexactes que les mathématiciens ont consacrées.

fonctions de creuser jusqu'à cette origine, jusqu'à ces formes vraiment *génératrices*, pourra seule alors approfondir et raffermir les bases chancelantes de la certitude, donner un sens à ce qui n'en a pas, substituer des définitions de choses à des définitions de mots, des démonstrations rigoureuses à des paralogismes.

Les abstractions géométriques peuvent être considérées, soit dans le sujet réel et perceptible d'où elles ont été tirées, soit dans la langue ou l'ensemble des signes naturels ou conventionnels qui représentent ou fixent ces abstractions. L'idéologie, les considérant sous le premier rapport qui tient à ce qu'on appelle *physique générale*, révélera le secret de leur origine; elle dira ce qu'est pour nous ce sujet étendu, solide, *résistant*, auquel nous rapportons nos propres modifications et que nous nommons *corps*, ce que sont ses *propriétés* générales, comment, dans quel ordre et par quelle suite d'expériences, nous acquérons ces idées simples qui nous représentent ces propriétés, elle fera voir, comment, étant toutes engendrées d'une première et prenant leur origine commune dans l'exercice d'une seule et même *faculté*, elles sont liées et subordonnées entre elles, suivant un ordre fixe dont l'observation et la connaissance peuvent seules nous diriger sûrement dans l'étude des sciences naturelles ou abstraites, et dont l'interversion est la principale cause de l'obscurité, des erreurs même qui règnent dans plusieurs principes de ces sciences. La géométrie, la mécanique et toutes les branches physico-mathématiques (en proportion même qu'elles retiennent un plus grand nombre des propriétés sensibles de leur sujet), devront donc emprunter des principes de l'idéologie, et ce n'est qu'en s'alliant à elle, en partant de ses données, qu'elles pourront

acquérir les degrés de précision et de clarté qui manquent encore dans plusieurs points de leur théorie, l'exactitude, l'enchaînement et la rigueur que l'on désire dans plusieurs de leurs démonstrations.

Il ne serait pas difficile de prouver ces vérités par des exemples, et on ne pourrait être embarrassé que du choix. Mais comment douter qu'une conception nette de la manière dont nous acquérons les idées de ligne droite, brisée, etc., et en général de l'étendue et de ses modes divers, celle de mouvement, d'espace, de temps, de force, ne soit une introduction utile et nécessaire même aux sciences qui se fondent sur ces idées et font un emploi continu de leurs termes? Ne sera-ce pas là qu'il faudra remonter, lorsqu'on voudra sortir du mécanisme des opérations et des rapports abstraits des signes conventionnels, pour trouver dans la nature des *termes* de rapports fixes, réels et non arbitraires? Croit-on que l'on serait encore à désirer des principes clairs sur la mesure des angles, sur les propriétés des parallèles, etc., si l'on eût bien cherché à se rendre compte de la vraie génération de ces idées? Aurait-on si longtemps et si vaguement disputé sur la mesure des forces, sur la nécessité ou la contingence des lois du mouvement? Tournerait-on encore dans ce cercle vicieux qui détermine l'espace par le temps, le temps par l'espace, le mouvement par l'un et par l'autre et *vice-versa*, si on eût bien connu la vraie filiation de ces idées? Voyez sur tout cela ce que dit d'Alembert dans ses *Mélanges* (1) et jugez ensuite si les géomètres

(1) Article Mécanique des *Eléments de philosophie* : « Le philosophe mécanicien doit... non seulement déduire les principes de la mécanique des notions les plus claires, mais encore les étendre en les réduisant. » (P. 184). « La réduction de toutes les lois de

entendent bien la métaphysique de leur science. Celui-là, du moins, a le mérite d'avoir senti qu'il y en avait une et qu'il pouvait être utile d'y remonter.

Si jamais quelque idéologue profond fait des éléments de mathématiques, et désirons que cela arrive pour l'utilité de celle-ci et pour le triomphe de l'idéologie, on verra comment toutes ces obscurités disparaissent, lorsqu'on sait se placer au véritable point de vue et commencer par le commencement; on appréciera l'utilité de cette science aujourd'hui tant décriée, qui, tendant toujours à remonter le plus haut possible dans la première formation de nos idées, fournit des principes à toutes les sciences et les lie ensemble par leurs extrémités convergentes.

Les abstractions géométriques considérées sous le second rapport, c'est-à-dire dans le système des signes, qui les expriment, les fixent ou les remplacent, offriront encore à l'idéologie un vaste champ où elle pourra recueillir d'abondantes et utiles moissons. La langue des mathématiciens, ou le calcul algébrique a, comme toutes les autres, sa métaphysique, c'est-à-dire des principes ou idées primitives, fondamentales, qui ont servi de types à ces premières expressions, en ont déterminé les premières valeurs réelles. Ces idées ou principes ne pourront être éclaircis sans que le langage ne s'en ressente et n'éprouve par là même d'utiles réformes. Ceux qui pratiquent mécaniquement

la mécanique à trois, celle de la force d'inertie, celle du mouvement composé et celle de l'équilibre, peut servir à résoudre le grand problème métaphysique proposé, il y a quelques années, par une des plus célèbres académies de l'Europe, si les lois du mouvement et de l'équilibre des corps sont de vérité nécessaire et contingente ? » (P. 211). Note de M. Alexis Bertrand.

une langue, sans avoir une connaissance exacte, ou sans se rendre compte de l'esprit des conventions premières qui durent déterminer sa formation, risque souvent de dénaturer ses acceptions, de forcer ses tours, d'altérer son génie. Si, comme il est arrivé plus ou moins à toutes les langues, elle s'est étendue peu à peu, suivant l'extension des besoins, quelquefois par le mélange des idiomes, il est encore plus à craindre que l'arbitraire et l'obscurité ne s'y soient glissés à la place de cette analogie, de cette clarté et simplicité qui compensaient la pauvreté du langage primitif. Ici, comme ailleurs, les embarras et les inconvénients accompagnent souvent les richesses.

La métaphysique de la langue algébrique avait, sans doute, dans l'esprit des inventeurs, une clarté qu'elle n'a plus. La multitude des problèmes dont le besoin ou la curiosité ont déterminé successivement la proposition, ayant conduit à des expressions diversement compliquées, les mathématiciens se sont trouvés entraînés, sans s'en apercevoir, bien loin des règles originaires. Ces règles ne s'étendant plus aux cas nouveaux (du moins en apparence) on ne pourrait pas atteindre directement par leurs moyens les solutions désirées. Il fallait donc y procéder par des essais, des tâtonnements, des voies détournées; il était rare, dans ces cas embarrassants, que l'on cherchât les moyens de solution dans l'analogie, ou que l'on se trainât régulièrement du connu à l'inconnu. L'impatience du génie aimait mieux couper le nœud que de le délier, il avait plutôt fait d'inventer une méthode nouvelle, que de consulter et de suivre laborieusement l'esprit de l'ancienne.

Ainsi se sont perdues les traces de l'analogie, ainsi

s'est obscurcie la vraie métaphysique de la langue, ainsi se sont accumulés tant de règles, tant d'éléments hétérogènes, dont il est si difficile et parfois impossible de trouver les liaisons. De là tant de pratiques, tant de formules, dont un esprit attentif et réfléchi cherche en vain les fondements dans les idées claires antérieurement acquises.

Cependant on jouit des résultats, et les mathématiciens qui ne tendent que vers eux, sans se soucier de la manière dont il les atteignent, se laissent conduire dans la pratique de toutes ces règles par la même habitude aveugle et mécanique, qui dirige ceux qui parlent leur langue maternelle sans en connaître la grammaire, ou encore ces grammairiens ordinaires qui ont étudié les règles, sans remonter jusqu'à leur esprit. Mais le philosophe, l'idéologue médite cet esprit des règles, cette grammaire générale des langues dont les principes se tirent de l'origine commune des idées; il l'aperçoit, le sent, le devine, quand il se cache et peut enfin l'interpréter au besoin.

Transporté dans la langue du calcul, le génie idéologique, accoutumé à d'autres formes, habitué surtout à réfléchir, à refaire lui-même tous les signes dont il se sert, à percer jusqu'à leurs racines, ne saurait se livrer en aveugle à ces méthodes formulaires et purement mécaniques, avant d'en avoir sondé les bases. Témoin de l'entraînement commun, il ne le partagera pas; il voudra se diriger lui-même, mesurer sa route, savoir d'où il vient, où il va. Comme il est en quelque sorte en pays étranger, il sera choqué de certaines dissonances de langage, que l'habitude cache aux gens du pays. Rencontre-t-il des expressions paradoxales en apparence, des termes obscurs et presque mystérieux,

tels qu'il s'en présente quelquefois en algèbre, il en soupçonnera dès lors l'inexactitude, car il sait que la vérité se distingue ordinairement par la simplicité, la clarté et la facilité de l'expression; il ne se laissera point éblouir par certaines explications dont les *habitués* se contentent, ni même par la certitude pratique des résultats auxquels peuvent conduire ces formules paradoxales. Tant qu'il restera quelque louche, ne fût-ce que dans les termes, il ne sera point tranquille; il n'est descendu dans le pays de l'évidence que pour y voir clair sur tous les points. Comment, d'ailleurs, peut-il subsister des obscurités, des énigmes dans un système d'idées qui ne contient que ce que l'homme y a mis? L'idéologue appellera ici sa méthode ordinaire, remontera jusqu'aux formes *génératrices*, suivra de nouveau et avec toute la force de son attention toutes leurs *dérivées*, sans en omettre aucune, sans faire aucun écart, aucun saut; et en consultant toujours l'analogie la plus rigoureuse, il recréera, s'il le faut, toute la langue et peut-être la fera mieux. C'est ainsi qu'il trouvera la vraie source des obscurités qui l'avaient frappé dans quelque convention illégitime et contraire à l'esprit des conditions fondamentales, dans quelque omission essentielle, quelque supposition arbitraire ou vicieuse. Il aura ainsi, pour toujours, fait disparaître ces taches et encore une fois nettoyé le champ de l'évidence. C'est ainsi, pour citer encore quelques exemples, qu'il pourra éclaircir (et peut-être mieux que ne l'a fait Condillac lui-même dans sa *langue des calculs*) l'article essentiel des quantités négatives, qu'il reconnaitra l'insignifiance de l'énoncé du principe paradoxal — *multiplié* par — donne +, et que — divisé par — donne —, car les signes + et — ne sont

point par eux-mêmes les *sujets* des opérations, mais indiquent seulement les opérations d'ajouter ou de soustraire, et voilà tout. Dès qu'on admet des expressions inexactes, il faut s'attendre qu'on s'en ressentira tôt ou tard, et c'est ce qui est arrivé dans ce cas-ci. L'idéologue prouvera qu'il n'y a point réellement de *nombres négatifs*; il s'attachera à faire voir que certains résultats ou formules algébriques, uniquement susceptibles d'être construits ou traduits en lignes, n'ont aucun sens, aucune valeur arithmétique; il assignera la cause de cette différence dans la nature de la quantité *continue* et celle de la quantité *discrète*, comme dans les formes particulières de numération qui s'appliquent à cette dernière; il ne lui sera pas difficile de prouver que l'absence de cette distinction fondamentale a occasionné une multitude d'obscurités, de mésentendus et de disputes dans un sujet et avec une langue qui ne paraîtrait pas devoir en souffrir, les uns soutenant la réalité d'un résultat ou d'une expression algébrique, parce qu'ils les concevaient traduits en lignes, d'autres leur impossibilité, parce qu'ils voulaient les effectuer en nombres. La fameuse dispute de Leibnitz et de Bernouilli, au sujet des logarithmes négatifs, en fournit une preuve bien remarquable (1). Enfin, suivant toujours les mêmes principes, il éclaircira la nature des quantités et des racines qu'on appelle *imaginaires* et trouvera peut-être quelque moyen d'écarter cette pierre d'achoppement de l'analyse algébrique; il soumettra encore à une nouvelle analyse ce fameux principe, fondamental dans la théorie des équations et qui n'est pas encore exempt de nuages, savoir : que dans toute équation

(1) Voyez le *Commercium epistolicum*.

tion d'un degré quelconque, l'inconnue a autant de valeurs particulières qu'il y a d'unités dans son plus haut exposant, principe que l'on conçoit bien, si on en regarde l'inconnue comme l'*abscisse* ou l'*ordonnée* d'une courbe qui varie dans ses valeurs successives, mais qui n'est plus concevable, dès que l'on veut que cette même inconnue soit une quantité numérique *une* et indéterminable.

Voilà sans doute assez et peut-être trop de détails pour prouver ce résultat incontestable, que l'idéologie est susceptible d'une application directe aux sciences mathématiques, et qu'en y portant son esprit, sa méthode, sa manière de procéder, elle peut et elle peut seule faire subir à leurs principes des réformes essentielles. On attendrait vainement ces réformes des mathématiciens eux-mêmes; les *algébriers* porteront toujours de l'algèbre, mais ne se redresseront pas, ne se *tailleront* pas d'eux-mêmes.

Je n'ai point parlé de l'application de l'idéologie au calcul le plus important de tous par son objet, celui des probabilités, parce que cette branche du calcul est évidemment et presque tout entière de son ressort; c'est elle qui déterminera la nature et l'espèce des différentes probabilités, assignera les idées ou objets qui fourniront des chances plus ou moins nombreuses, plus ou moins faciles à évaluer, et qui enseignera pourquoi, comment, et avec quelles restrictions le calcul leur est applicable. L'idéologue fournit les données, et met presque le problème en équation; le calculateur le résout mécaniquement. Ici donc le mathématicien doit être idéologue pour concevoir, et celui-ci mathématicien pour exécuter.

En réunissant toutes les réflexions qui précèdent, on

peut voir quel est surtout le genre d'influence que l'idéologie doit exercer sur les mathématiques, et dans quelles limites doit se renfermer cette influence pour avoir son utilité prochaine la plus désirable. L'idéologie est contiguë à toutes les sciences par leurs extrémités commençantes; elle a donc des rapports immédiats avec leurs éléments, et peut-être qu'elle seule peut leur en fournir de bons. Si l'idéologue était *ex professo* un grand calculateur, un grand géomètre, il ne serait peut-être plus idéologue, il aurait changé ses habitudes. Il n'étendra donc pas directement les progrès de la science; il ne prétendra pas à allonger le bout où elle finit; mais c'est précisément, parce qu'il n'a ni la prétention, ni les moyens d'agrandir actuellement le champ de la science, qu'il est plus propre à en raffermir la base, à en éclairer les principes. S'il remplit une fois cette grande fonction, s'il parvient à donner enfin aux sciences mathématiques de bons et de véritablement éléments, à réformer leur langue dans plusieurs points essentiels, à systématiser tous les signes et toutes les notions qui les composent, en comblant leurs vides et les ralliant à leurs vrais et communs principes, il aura rendu deux services inestimables, l'un particulier à ces sciences, l'autre général aux progrès de la philosophie ou de la raison humaine.

Les conquêtes de la géométrie en deviendraient d'abord plus nombreuses, plus assurées et plus importantes; elle se concilierait et s'attacherait pour toujours de bons esprits, qui l'abandonnent souvent pour l'avoir mal apprise, ou dont la raison profonde et sévère ne peut se plier au joug de sa méthode actuelle, au mécanisme de ses formes. Qui sait même jusqu'où ces bons esprits, ces têtes naturellement saines, fortifiées par

une culture appropriée, par des méthodes toujours rigoureuses pourraient pousser à l'avenir les progrès réels de la science ? Tout dépend des bons principes ou des bons commencements : on le dit, on le répète, on le sait, et cependant on a fait jusqu'ici comme si on ne le savait pas. Mais ce qui est plus important encore, c'est que l'étude de la géométrie, dirigée par l'esprit idéologique, commencée et continuée dans cet esprit, ne formerait pas seulement de bons géomètres, mais serait éminemment propre à former de bons et profonds penseurs. Des têtes bien faites et convenablement exercées, accoutumées à n'admettre que des idées claires et des termes exactement déterminés, à ne se rendre qu'à l'évidence, à ne céder qu'à la raison et jamais à aucune autre autorité, auraient vraiment les *anses* de la philosophie (*ansæ philosophiæ*), seraient capables de la défendre, d'en étendre, d'en propager l'empire.

On dit souvent que rien n'est plus propre que l'étude de la géométrie à rectifier l'*esprit*, à former le *raisonnement*, et cependant pourquoi voit-on tant de bons géomètres qui, hors de leur science, ne sont plus que de pitoyables raisonneurs, des esprits faibles et boiteux ? Ce n'est point aux géomètres que l'analyse logique ni même (à quelques rares exceptions près) cet esprit philosophique qui distinguera à jamais notre siècle, doivent leurs progrès. Si, loin de diriger ces progrès, de marcher à la tête, la plupart sont restés en arrière, si quelques-uns même ont fait leurs efforts pour en ralentir ou suspendre la marche, n'est-ce pas en grande partie à des habitudes mécaniques et pour ainsi dire *serviles*, contractées dans l'étendue de leur science, qu'il faut s'en prendre ? Il appartient à l'idéologie de briser le joug de ces habitudes. Après avoir apporté sa

méthode dans les sciences mathématiques, dissipé le vague et l'obscurité de plusieurs de leurs principes, s'être associé à leurs progrès, avoir rattaché enfin à son domaine le propre champ de l'évidence, quel triomphe pour elle d'opposer tous ces produits communs, toutes ces forces réunies et conspirantes aux ennemis de la raison, — de les en accabler !...

DE LA DÉCOMPOSITION

DE LA PENSÉE (1)

COMMENT ON DOIT DÉCOMPOSER LA FACULTÉ DE PENSER
ET QUELLES SONT
LES FACULTÉS ÉLÉMENTAIRES QU'ON DOIT Y RECONNAÎTRE ?

(1) Nous trouvons, dans la copie de Genève, les indications suivantes que nous reproduisons textuellement.

Nº 46

Obtient le prix. Séance du 17 ventose, an 13.

Classe d'*Histoire, de Littérature ancienne.*

L'auteur est M. Maine-Biran Pierre, demeurant à Grateloup, près Bergerac (Département de la Dordogne).

Cum me convertissem ad universa opera, quæ fecerunt manus meæ, et ad labores, in quibus frustra sudaverim, vidi in omnibus vanitatem et afflictionem animi.

(Lib. Ecclesiaste, chap. 2).

Ces mots sont, écrit Ernest Naville, dans l'original, de la main de l'auteur, et d'une époque très postérieure à la rédaction du mémoire.

Cette copie reproduit le mémoire tel qu'il fut adressé à l'Institut. L'original renferme des surcharges d'une époque postérieure et des annotations au crayon d'Ampère.

L'auteur (1) de ce mémoire s'était proposé de le retranscrire lui-même, et de faire disparaître dans un second travail une multitude d'idées qu'il avait laissées comme notes ou sujets d'étude dans le premier : ce projet n'a pas pu être exécuté : il a fallu livrer ce manuscrit, informe dans plusieurs parties, à un copiste ignorant qui n'a même souvent pas su transcrire ce qu'il avait sous les yeux : au moment où cette mauvaise copie est achevée, le terme fixé pour la clôture du concours expire, et il faut ou y renoncer ou envoyer ce fatras fort peu lisible dans plusieurs parties et plein encore de fautes que l'on n'a pas pu corriger entièrement. L'auteur a donc bien besoin de compter sur l'indulgence ou plutôt sur la patience des juges ; fatigués par les longueurs de cet ouvrage, qui est plutôt un cahier d'études qu'un mémoire académique, ils le seront encore par les imperfections matérielles du manuscrit. L'auteur n'ose promettre un dédommagement bien considérable pour un temps et des pensées qu'il n'a pas tenu à lui d'épargner à ses juges. Il espère pourtant que toutes ses idées ne seront pas perdues pour les progrès de la vérité, et que, dans plusieurs points, le fond obtiendra grâce pour la forme.

(1) Ecrit dans l'original de la main de l'auteur.

DE LA DÉCOMPOSITION DE LA PENSÉE

PREMIÈRE PARTIE

COMMENT ON DOIT DÉCOMPOSER LA FACULTÉ DE PENSER

ETAT DE LA QUESTION

Méthodes diverses d'analyse des idées et opérations intellectuelles. Fondement de ces méthodes. Nécessité d'une double *observation*. Projet et exposition d'une nouvelle analyse de *décomposition*.

INTRODUCTION

§ I

L'immortel restaurateur de la philosophie naturelle, Bacon, embrassant dans un système général, toutes les connaissances humaines et dessinant l'arbre de leur généalogie, proposait de diviser ainsi la science, nommée *psychologie* : sciences 1^o de la *substance de l'âme* ; 2^o de *ses facultés* ; 3^o de *l'usage et de l'objet de ces facultés*.

En formant ainsi des domaines distincts dans la

science du même être sentant et pensant, ce grand maître ne prétendit pas, sans doute, assigner positivement leurs limites; encore moins régler l'ordre de marche que l'esprit devait suivre pour les parcourir, en descendant de la connaissance supposée (*à priori*) d'une *substance pensante*, à la détermination de ses *facultés* ou *attributs* constitutifs, pour arriver enfin à la détermination de son *objet* ou des produits de ses opérations dans l'expérience. Rien n'eût contrarié ou même interverti plus complètement la méthode lumineuse dont ce sage réformateur donnait lui-même, à tant d'autres égards, l'exemple avec le précepte.

Egalement instruit par ces préceptes et ces exemples, quand les disciples et les dignes continuateurs de Bacon voulurent, après lui, suivre et reprendre en détail les anneaux de cette chaîne immense tissée par le génie, et déjà presque arrêtée par ses extrémités, ils sentirent très bien qu'il existait des bornes certaines, imposées à l'esprit humain par sa nature même, et un ordre fixe de procédés auquel il est tenu de s'assujettir dans l'acquisition de ses connaissances de tout genre, sous peine des plus grands écarts. Ils conçurent que, s'il était donné à l'homme de se faire quelques notions sur les *causes premières* des phénomènes qui se réalisent au *dedans* comme au *dehors* de lui, sur la *substance de l'être sentant et pensant*, comme sur celles des objets *sentis et pensés*, ce ne pouvait être qu'en remontant par la série régulière des effets, ou embrassant l'ensemble des propriétés susceptibles d'observation et soumises à l'expérience.

Le plan des recherches psychologiques se trouvera donc tracé d'avance par l'esprit même de la méthode réformatrice. *L'usage* et *l'objet* des facultés humaines

s'offrait d'abord comme le titre premier, et le plus important à explorer : car c'est la pratique et l'action qui ouvrent le cercle de l'*expérience*, et l'*art* marche avant la *théorie*.

L'étude première des méthodes artificielles ou procédés *techniques* du raisonnement, développé par les signes et les formes du langage, devait conduire régulièrement aux lois de l'expression des idées, d'où l'on pouvait s'élever dans la suite à une théorie générale de la formation de ces idées mêmes, à la manière dont elles se combinent et s'élaborent, en allant du simple au composé, ou de la source primitive jusqu'aux dérivations les plus éloignées. Dès lors se trouvait rempli le titre dernier (dans l'énoncé, quoique premier ou peut-être unique par le fait) de la division proposée. On avait une science ou une histoire plus ou moins complète de l'*emploi* de ces facultés, dont l'*objet* se déterminait de lui-même, lorsque venant à embrasser, d'un vaste coup d'œil, l'ensemble des travaux de l'esprit humain, actuellement déposés et cumulés dans ses archives, à la vue des monuments divers, successivement élevés par le génie des *arts*, de l'*histoire* et de la *philosophie*, on assignerait les caractères propres à différents genres de produits, et les limites précises qui les séparent. En partant d'une telle distribution des produits d'une activité créatrice, il ne restait plus, en effet, qu'à attribuer à chaque genre une fonction ou faculté particulière de l'intelligence, pour avoir une division artificielle de ses *facultés*, données alors elles-mêmes comme des causes ou puissances nominales sont données par les effets, ou plutôt comme certains titres de classes générales le sont par l'analogie des éléments classifiés.

C'est ainsi que pour faire le partage de l'entendement humain en *raison, mémoire et imagination*, Bacon lui-même remonta d'une distinction réelle entre certains produits effectifs de l'intelligence à une division hypothétique de facultés ou puissances qui étaient censées les former. Ainsi l'ordre *encyclopédique* ne ressortit point d'une division réelle et *a priori* des *facultés* de l'âme, selon le point de vue précédemment énoncé; mais au contraire, cette dernière division se trouva conventionnellement établie *a posteriori*, et d'après l'ordre *encyclopédique* lui-même : marche très conséquente à la méthode réformatrice qui, procédant toujours de la détermination expérimentale des effets perceptibles particuliers à la limitation des idées générales de *causes, puissances ou facultés*, devait s'interdire de considérer celles-ci, *in abstracto*, ou d'en faire l'objet propre d'une *science*. Et l'on peut voir par là comment Bacon travaillait déjà lui-même à rendre inutile sa division de la science psychologique, en détruisant au fond ces deux premiers titres qu'il conservait *dans la forme*.

Cependant, la méthode expérimentale de ce grand maître se signala, dès son principe, par de si grands succès, dans les sciences physiques surtout, par où commença la réforme, qu'il ne fut plus permis de douter de son heureuse influence sur les divers systèmes d'idées ou genres de connaissances auxquels on tenterait de l'appliquer.

La *métaphysique*, source ténébreuse et tristement féconde de disputes frivoles et interminables, tant qu'elle prétendait être une science abstraite et *ex professo* de l'âme, et de ses facultés ou attributs, commence sa propre réforme en se réduisant à n'être plus

qu'une science positive des idées ou *de l'emploi et de l'objet* circonscrit des facultés humaines. Considérée dès lors comme une branche essentielle, ou plutôt comme le tronc même de la philosophie de l'expérience, si elle se distingue encore de la physique proprement dite, c'est en ceci seulement que le sujet d'observation, perçu dans l'une comme extérieur à l'être pensant, s'offre dans l'autre comme intérieur ou intime à cet être même. Au reste, dirigée par une méthode semblable, quand il s'agit d'observer les faits, de les classer, de les déduire, la métaphysique, ne conservant plus rien d'obscur que son titre, semble entrer en partage de la clarté et de la précision propre aux sciences naturelles, dont l'*objet* est fixe ou permanent au dehors.

Des esprits lumineux, exclusivement livrés d'abord à l'étude de ces dernières sciences, rencontrent l'autre sur leur route (1), lui impriment leur direction, l'attirent dans le cercle de leurs notions les plus familières et tâchent de l'y fixer. Ainsi se trouvent écartées de prime abord une multitude de questions *ontologiques*, subtiles ou insolubles, sur les causes *premières*, les *essences* ou *substances* des choses hors de nous, sur la nature des *êtres* en général, celle de l'*âme* et de ses *facultés*, sur les idées abstraites d'*espace*, de *temps*, prises naguère pour des entités réelles, etc.

En cherchant comment les notions exprimées par de tels signes se trouvent établies dans notre esprit, on en écartait le mystère; on imposait du moins une bar-

(1) On sait que Hobbes, Gassendi et Locke lui-même, parvinrent à la métaphysique par la physique, et transportent plus ou moins à celle-là l'esprit et la méthode de celle-ci. Ceci s'applique encore postérieurement à Hartley, Bonnet, etc.

rière à l'imagination audacieuse, qui tenterait de pénétrer dans ce vague d'un monde abstrait. En assignant l'origine naturelle des idées de tout ordre, et la manière précise dont les premières connaissances se forment et se développent, on circonscrivait le véritable champ de la raison humaine : en étudiant enfin comment nous savons, on déterminait en même temps ce qu'il nous est donné de savoir et permis de rechercher. Ainsi, le temps et les forces, que le génie consumait vainement à poursuivre des chimères, allaient être désormais employés, sans déchet, à la découverte de vérités certaines appropriées à sa nature; et l'on ne devait plus voir des hommes faits pour parcourir dans toute son étendue la carrière des sciences, s'amuser à combattre les ombres qui en défendaient et en obscurcissaient l'entrée.

Ce n'est point ici le lieu d'insister sur le nombre et l'importance des avantages, que l'esprit humain recueillit d'une meilleure direction, imprimée à la métaphysique, devenue simplement la science de nos idées, et de l'objet ou des moyens réels de notre connaissance. Il ne serait pas difficile de prouver que c'est par là même, ou par ce retour plus ou moins complet de l'esprit sur ses propres actes ou procédés, que devait commencer la grande et universelle restauration; mais les résultats subsistent; on en jouit, et l'on oublie les bienfaits; on en méconnaît, quelquefois même on en empoisonne la source !...

La science de l'âme n'étant plus en effet que celle de ses opérations ou de ses facultés, considérées exclusivement sous le rapport de leur objet ou de leur emploi effectif, paraît d'abord s'identifier avec la logique, qui embrasse à la fois la formation et la combinaison des

idées, et l'art de bien juger (1). Cet art se fonde sur l'emploi régulier et légitime des *signes* ; les signes sont étudiés et connus dans leur liaison la plus intime avec les idées. Déjà on avait compris la nécessité du langage pour exprimer et enregistrer les produits de la pensée : un disciple de Locke démontre que les signes sont de plus nécessaires pour former ces produits et surtout pour en *disposer*. Découverte précieuse et infiniment féconde en résultats théoriques et pratiques : premier titre de gloire pour son auteur, et moyen d'illustration préparé aux philosophes qui, la saisissant dans sa profondeur et son étendue, devaient en faire dans la suite tant et de si belles applications !

Dès lors la science prend une direction plus fixe, plus assurée, se crée un *emploi* plus déterminé dans la pratique, un *objet* plus clair et plus palpable dans l'expérience ; la théorie des idées n'est plus séparée des lois de leur expression ; l'artifice secret de la pensée se met, pour ainsi dire, en relief dans les formes sensibles du langage, seul instrument d'analyse, et l'art de penser, de raisonner, s'identifie avec l'art de parler (2).

Mais avant l'*art* est la *nature* ; avant le raisonnement ou le simple jugement même, est la sensation ou l'impression sensible, que le signe va transformer en *idée*. Les idées comme leurs signes dérivent des *sens* d'une manière médiate ou immédiate ; et quelle que soit l'acception métaphysique attachée à ce terme (*les sens*), on ne saurait douter que leurs différences spécifiques ne dépendent de la diversité des instruments et des fonctions organiques qui les constituent ou leur cor-

(1) Philosophie de Gassendi.

(2) Logique de Condillac.

respondent. Les lois *physiologiques* de la sensibilité se trouvent donc placées dans l'ordre de la connaissance expérimentale avant les lois métaphysiques de la *pensée* ; et quoiqu'on puisse considérer l'homme comme *une intelligence servie par des organes*, toujours faut il que ces organes fonctionnent d'abord, chacun à sa manière ; autrement l'intelligence n'est plus que *virtuelle*, et l'on a peine à concevoir ce que serait le maître sans les serviteurs.

Ainsi l'on se trouve conduit, par un emploi constant et suivi, de la même méthode d'observation, à un nouveau point de vue où la *science* propre des *facultés* semblerait venir se résoudre dans la connaissance physiologique, la plus étendue, des *fonctions* et du *jeu de divers organes ou de leurs résultats les plus généraux* (1) ; comme la science de l'*usage* et de l'*objet* de ces facultés se réduisait tout à l'heure à une connaissance plus approfondie de l'emploi et des fonctions des signes, considérés dans leurs relations intimes avec les idées et opérations intellectuelles dont ils sont ou partie intégrante, ou moyens nécessaires.

Et ici, il s'agit encore d'une nouvelle espèce particulière de *signes*, où la pensée se mettrait *hors d'elle-même*, s'il est permis de parler ainsi, en une autre sorte de relief, pour se surprendre à sa naissance, et se mirer dans le jeu *spéculaire* des instruments organiques naturels qui sont censés la produire ; comme elle

(1) Voyez l'ouvrage des *rapports du physique et du moral de l'homme*, par M. Cabanis, qui définit ainsi et considère sous ce point de vue général toutes les facultés humaines. Si nous nous permettons de restreindre par la suite, dans notre objet, l'application des idées de ce célèbre auteur, nous ne cesserons pas de l'admirer, et de reconnaître tout ce que nous lui devons.

se saisit plus directement dans ses progrès ultérieurs, sous les formes sensibles des signes artificiels qui la revêtent et donnent une prise à sa propre réflexion.

Ainsi tous les titres réels de la division, proposée par Bacon, se trouveraient remplis par la *physiologie* d'une part, qui tendrait à dévoiler la source de nos *facultés* (puissances ou forces) dans l'ensemble des conditions ou instruments organiques, au moyen desquels elles naissent, se développent et s'effectuent; et par la *grammaire générale* et la *logique* d'autre part, qui nous montreraient ces facultés en action, employées ou appliquées dans l'expérience à leurs véritables *objets*.

Il n'y aurait donc plus lieu à un genre de recherches qui sortirait de cette enceinte de faits. La *métaphysique*, considérée comme science propre de l'être pensant, de ses facultés, de sa nature, des idées ou formes qui lui sont attribuées comme *sujet*, et n'ont de fondement que dans son sein, la métaphysique, dis-je, prise sous l'une des acceptions quelconques qui ont motivé son titre, demeurerait sans objet, sans valeur réelle, et ce titre lui-même pourrait ne rappeler que des chimères.

Si la bonté d'une méthode se prouve par l'étendue et la précision des résultats auxquels elle a conduit, par le nombre et l'importance des vérités pratiques qui vont se rattacher à son application, sans doute on ne contestera point les avantages propres à celle qui, s'étendant progressivement, depuis Bacon, sur tous les genres d'études, tend à embrasser, et concentrer aujourd'hui dans sa sphère, l'ensemble des connaissances humaines, la *métaphysique* des esprits comme la *physique* des corps, la science *des abstraits* comme celle *des concrets*.

Critiquerait-on en effet, comme insuffisante et défec-

tueuse à certains égards, cette méthode expérimentale, qui, toujours conséquente à elle-même, dut transporter la métaphysique tout entière dans la science positive de nos idées, inséparable des lois de leur expression et de leur combinaison par les signes ? Elle montrera ses titres, prendra à témoin tant d'idées vagues et obscures qu'elle a éclairées en les ramenant à leur source ; tant de procédés auparavant mystérieux de notre intelligence, dont elle a dissipé les nuages par une rigoureuse et exacte analyse ; l'artifice du raisonnement dont elle a trouvé les lois simples et uniformes ; les principes du calcul, dont elle a presque refait la langue et découvert jusqu'aux racines ; la belle langue de notre chimie moderne, où le génie de Lavoisier rencontra si heureusement le génie de Condillac (1).

Critiquerait-on encore, comme illusoire et dangereuse, l'alliance étroite établie de nos jours entre deux ordres de faits, qui, séparés par la théorie, tendent à se rapprocher et à s'unir par l'observation appliquée simultanément au même sujet *organisé, vivant et pensant* ? L'histoire *physiologique* des sensations se justifiera d'elle-même en montrant les résultats de l'analyse qui lui est propre, appliquée surtout à cette classe de facultés et de modifications passives, qui précédèrent pour l'homme la lumière de *conscience*, et se trouvent toujours loin de ses rayons ; à ces déterminations obscures, qui, comprises naguère sous le nom vague d'une cause purement occulte, l'*instinct*, peuvent se rapporter plus exactement aujourd'hui à leur cause productive générale, et aux sièges organiques particuliers qu'elles affectent (2).

(1) Voyez la préface des *Éléments de Chimie*, de Lavoisier.

(2) On sait maintenant que l'*instinct* se compose de détermi-

Une science abstraite des *facultés* de l'âme, une métaphysique fondée sur un ordre de spéculations *hyper-sensibles*, pourrait-elle entrevoir seulement de tels résultats? pourrait-elle surtout se proposer quelque but comparable, en utilité pratique, à celui que nous permet d'espérer, dans l'avenir, une application plus étendue de la physiologie aux sciences idéologiques et morales? Je veux parler de ce plan général de perfectionnement des facultés humaines (1), par des moyens d'autant plus propres à l'opérer, qu'ils influeraient, d'une manière plus directe, sur le perfectionnement des organes, par qui ces facultés se déploient et donneraient à celles-ci tout l'essor, dont elles sont susceptibles, tant dans l'espèce que dans l'individu.

Mais, sans affaiblir la reconnaissance due à de tels bienfaits, sans méconnaître le rang qu'occupe dans la science de l'esprit humain une philosophie toute fondée sur l'expérience, ni les avantages propres aux diverses théories qui s'y rapportent, on pourrait, en rendant hommage aux résultats, chercher encore hors d'eux des *principes* d'un ordre plus relevé; et mettant en doute, si le *process* fait de nos jours à la métaphysique est définitivement jugé *par le droit*, balancer encore entre les décisions imposantes qui l'excluent du nombre des *sciences*, et les titres que des avocats puissants font valoir en faveur de sa réalité. On pourrait demander si ces doctrines, posées de prime-abord dans le

nations ou d'impressions qui ont respectivement leur siège dans des organes intérieurs, placés hors de l'influence directe du cerveau, premier instrument de la pensée (Voyez l'*Histoire physiologique des sensations*, et le *Traité sur la vie et la mort*).

(1) Ce plan, conçu par un génie aussi bienfaisant qu'éclairé, nous est annoncé par l'ouvrage de l'auteur déjà cité.

champ de l'expérience, et circonscrites dans l'ordre des faits sensibles, ne laissent pas et ne cachent pas derrière elles un autre monde *hyper-sensible*, dont il faudrait, ou connaître les fondements, s'il existe, ou prouver du moins la non existence, pour vivre désormais en paix dans celui qui nous est dévolu. On pourrait demander enfin, si la méthode, qui a été presque exclusivement appliquée parmi nous à l'analyse des facultés humaines, atteint bien jusqu'aux confins d'une philosophie vraiment *première*; si cette analyse même est parvenue jusqu'aux derniers anneaux de la chaîne, où l'on puisse arriver en décomposant, et d'où l'on puisse partir pour recomposer l'entendement humain.

La question proposée tend à résoudre ces doutes : prise dans toute la profondeur du sujet, puisqu'elle tend à découvrir jusqu'aux rudiments ou premiers *éléments* de notre intelligence, elle provoque de plus une appréciation exacte de divers systèmes, et laisse la plus grande latitude à l'examen impartial de toutes les méthodes connues, puisqu'elle s'informe de celle qui est la plus propre à constater les éléments dont il s'agit. C'est d'une telle question que pourrait ressortir le jugement définitif du *procès pendant* de la métaphysique : sa solution complète nous apprendrait si le système de notions compris sous ce terme n'est que pure chimère, ou constitue une *science* réelle, distincte de celle qui a été désignée parmi nous sous le nom d'*idéologie* : si même, en se bornant à ce dernier titre très général, il ne serait pas nécessaire d'établir au moins quelque distinction entre une *idéologie* que l'on pourrait nommer *subjective*, qui, se renfermant dans la conscience du sujet *pensant*, s'attacherait à pénétrer les rapports intimes qu'il soutient avec lui-même dans

l'exercice libre de ses actes intellectuels; et une idéologie *objective*, fondée principalement sur les rapports qui lient l'être sensible aux choses extérieures, à l'égard desquelles il se trouve constitué en dépendance essentielle, quant aux impressions affectives qu'il en reçoit ou aux images qu'il s'en *forme*.

Mais avant d'entreprendre la solution directe du problème, il faudrait d'abord en discuter les termes, en rechercher les données, et dans ce but examiner préliminairement de quelle espèce précise sont les idées que nous exprimons par les termes facultés ou puissances de *sentir*, de *vouloir*, de *percevoir*... de *penser*. Il s'agirait de savoir si chacun de ces termes correspond à une idée précise *individuelle*, ou à une idée, *générale*, *abstraite*, complexe : si c'est un nom toujours *singulier* par la nature même de la chose ou de l'acte simple qu'il signifie, ou bien un nom *commun*, applicable à une classe entière de faits intérieurs, de modifications spécifiquement différentes tel, que ceux qui se trouvent placés à la tête de chaque branche de nos connaissances physiques : termes généraux, qui tantôt résument, dans leur compréhension ou leur extension, toutes les circonstances semblables des phénomènes particuliers soumis à l'observation directe, tantôt expriment les *causes* ou la cause unique et inconnue de ces effets analogues.

Dans le premier cas, celui de l'individualité ou *singularité* de l'idée qu'exprime le terme propre, attaché à chacune de nos facultés intellectuelles, on ne pourrait pas évidemment mettre en problème la *décomposition* de ce terme ou de la chose qu'il signifie : il s'agirait seulement de distinguer, à certains caractères pris dans la réflexion, ses idées simples primitives, d'en assigner

la nature et le nombre, de reconnaître leur source et les conditions qui les font naître, d'en étudier l'enchaînement ou la liaison avec des idées ou des faits d'un autre ordre; et cela, par une méthode différente de l'analyse de décomposition, appliquée aux objets de notre connaissance extérieure, ou aux images composées qui nous les représentent.

Quant au dernier cas, celui de la généralisation des idées, et de l'analyse *logique* des termes attachés à telles *facultés nominales*, comme il s'agirait uniquement, soit d'une certaine méthode de classification, transportée de l'ordre des phénomènes multiples analogues, qui se représentent hors de nous, aux faits intérieurs ou aux idées simples qui s'y réfléchissent, soit de l'évaluation de certains signes abstraits complexes, dont des conventions ou hypothèses particulières auraient déterminé le titre, il me paraît qu'il serait très difficile d'assigner une direction fixe et uniforme à cette sorte d'analyse, de dire quelles sont les bornes précises où la décomposition doit s'arrêter, comme de prouver la réalité absolue des *éléments* hypothétiques, découverts par une telle méthode : puisque ce serait, d'une part, prétendre renfermer la nature sensible dans les limites de nos conceptions ou de nos moyens imparfaits de connaissance objective, et d'autre part, vouloir imprimer un sceau invariable, ou donner force de loi à tel ordre de conventions, qui ne peuvent rigoureusement lier que l'esprit conséquent, où elles ont pris naissance.

Puis donc qu'avant de chercher comment on doit décomposer un sujet proposé, il faut bien se fixer d'abord sur la nature ou l'espèce de ce sujet, pour savoir du moins s'il offre matière à *décomposition*, dans

quel sens et sous quel point de vue il peut se prêter à l'analyse, notre premier soin devra être de déterminer, avec toute l'exactitude possible, la valeur de ces termes *facultés*, *puissances* ou *forces productives* : termes employés si fréquemment et presque toujours d'une manière si vague dans les diverses branches de la philosophie, soit qu'ils s'appliquent aux phénomènes du monde extérieur, soit qu'ils se restreignent aux faits de l'intelligence ou aux actes de la volonté.

Il serait bien important sans doute d'en fixer la véritable valeur ; cela ne pourrait se faire, je crois, sans chercher le fondement qu'a, dans notre nature intime, l'idée ou le principe même de *causalité*, dont les termes précités sont autant d'expressions différentes dans la *forme*, univoques pour le *fonds* (1).

En appréciant bien l'acception particulière que ces termes expressifs, de *causes* ou de *facultés* dérivées, ont dû acquérir dans la physique réformée sur le plan de Bacon, nous serions mieux en état de voir jusqu'à quel point d'exactitude cette valeur empruntée a pu passer ultérieurement, et par un progrès inverse, de la physique dans la métaphysique, qui s'est trouvée dès lors identifiée avec la science des signes de nos idées ou des modes passifs de notre sensibilité, liés par un rapport de dépendance (et suivant un emploi nécessaire du

(1) L'importance première, que je donnais aux recherches sur le principe de causalité, m'a, depuis, été confirmée encore plus clairement par la lecture d'un excellent Mémoire de M. Ancillon, où cet auteur reconnaît le même principe pour être le *père de la métaphysique*, en s'attachant à démontrer contre Kant « qu'il « est quelque chose de plus qu'une *forme*, une simple *catégorie* « ou une manière dont l'âme voit les choses sans conséquence « pour leur réalité » (Voyez les *Mémoires de Berlin* pour l'année 1800).

même principe de *causalité*), au jeu ou aux fonctions de certains instruments organiques qui sont censés les produire.

Nous serions conduits à juger ainsi, si la méthode analogique d'observation et de classification de phénomènes extérieurs, appliquée à un système de notions ou d'idées purement réflexives, ne laisse rien à désirer, ou n'entraîne aucun abus; si elle remplit bien la condition essentielle à toute méthode, qui est d'employer les signes suivant la valeur précise (et toute l'étendue de la valeur), qu'ont nécessairement dans l'esprit les idées qui leur correspondent, sans dénaturer ces idées primitives, sans changer l'ordre de leur génération, ni confondre les sources, d'où elles peuvent dériver. C'est par de tels préliminaires que nous parviendrions à fixer le sens de la question proposée, à en déterminer l'objet, à circonscrire les limites où il faut la renfermer, et à trouver enfin la méthode d'analyse la mieux appropriée à sa solution complète, si celles qui ont été tentées jusqu'à présent se trouvaient insuffisantes.

Tel est l'objet de cette première partie; j'y cherche les fondements de la valeur donnée aux termes *causes*, *forces* ou *facultés*, à partir des théories physiques jusqu'aux systèmes de métaphysique les plus abstraits. Je trouve dans cette diversité d'acception la clef des diverses méthodes employées à l'analyse des facultés humaines; et je tâche de me former un point de vue qui puisse concilier, d'une part, ce que chacune de ces diverses doctrines peut renfermer d'exact, et suppléer d'autre part, à ce qui paraît leur manquer (1).

(1) Je ne me fais point d'illusion sur le degré d'importance relative que la plupart des esprits disposés, comme ils le sont assez

§ II

Considérations générales sur l'application du principe de causalité dans la physique générale et le sens qu'y prennent les termes forces, facultés, etc.

La philosophie scolastique avait fait un trop long et trop funeste abus de ces termes vagues de *forces produc-*

généralement aujourd'hui, peuvent accorder à des questions premières, telles que celles dont je m'occupe. C'est aux résultats positifs que l'on tend exclusivement à cette heure. Une grande impulsion a été donnée vers les sciences de *faits* et jamais elle ne fut suivie avec plus d'ardeur et de succès ni par une méthode aussi bien appropriée. Les esprits entraînés dans une carrière brillante et féconde, ne demandent qu'à marcher en avant et doivent écarter tout ce qui pourrait les ramener vers les premiers points de départ de toute science, vers des principes dont ils ne sentent pas le besoin. Le règne des sciences spéculatives semble donc expirer ou prêt à l'être, et ceux qui ont choisi pour sujet d'étude et de méditation les facultés intellectuelles ou morales de l'homme ne peuvent se flatter d'inspirer un intérêt ni bien vif, ni bien général. Ce n'est pas non plus pour la gloire ni pour aucun avantage extérieur, que l'on peut se vouer à une telle étude : rarement on la choisit, mais elle s'offre d'elle-même comme un besoin, qui nous commande l'observation intérieure et un profond retour sur toutes nos affections et nos idées, dans certaines circonstances de la vie, où nous avons peu affaire avec les objets extérieurs, quelquefois dans certaines dispositions du tempérament, d'autres fois dans celles d'un esprit exercé de mille manières, qui se demande compte de sa marche et de ses progrès antérieurs, etc.

Comme science générale *des idées* la *métaphysique* ne serait le partage que des hommes de génie qui ont parcouru la chaîne des connaissances dans son étendue : c'est à eux qu'il appartient de la rendre respectable malgré la mode. . . Comme science particulière de toutes les modifications, sentiments ou actes qui peuvent uniquement se réfléchir en nous-mêmes, la métaphysique est inhérente à l'homme moral, et sa culture est une condition essentielle à toute moralité ; c'est l'étude du solitaire, c'est celle du malheureux, qui, luttant contre la douleur et les peines de l'âme, s'établit

tives, virtualités, facultés, etc.; une superstitieuse ignorance, trouvant son aliment et son appui dans des *causes occultes*, en avait progressivement étendu l'influence et s'était accrue avec elles; mais plus leur nombre se multipliait, plus l'application en devenait vaine et illusoire. L'excès de l'abus dut frapper et révolter enfin tous les esprits qui avaient encore conservé quelque reste d'indépendance : le besoin d'une réforme générale se fit sentir; et quand Bacon promulgua l'instauration universelle, quand il fit entendre ces paroles grandes et hardies : *Instauratio facienda est ab imis fundamentis*, il trouva plusieurs voix disposées à faire écho et à répondre à son appel.

Se plaçant d'abord loin de la région ténébreuse des causes premières, ces bons esprits travaillent de concert à observer exactement des effets plus rapprochés d'eux; ils s'attachent à en découvrir l'enchaînement et l'analogie, et à en faire une distribution méthodique, fondée sur l'ordre direct de leur liaison ou dépendance

juge de ses propres affections, ou leur échappe en retirant sa pensée au dedans d'elle-même, pour en sonder les profondeurs.

Je viens de révéler le secret de la composition de ce mémoire. Dans le temps où j'écrivais ces pages, mon cœur était déchiré par la perte récente d'une épouse adorée. J'étais seul avec ma pensée, privé de toutes les consolations humaines; plus mes affections étaient profondes, plus je cherchais à fuir loin d'elles. Un ouvrage composé dans un tel état permanent d'effort et de lutte ne peut qu'être plein de défauts; il faudrait peut-être autant de courage aux juges pour le lire qu'il en a fallu à l'auteur pour l'entreprendre, dans la situation d'esprit et de cœur où il était; mais son défaut de succès ne lui fera pas perdre les fruits qu'il en a recueillis d'avance ⁽¹⁾.

(1) Cette note n'a pas été reproduite dans les pages publiées, du vivant de Maine de Biran, et ne se trouve pas dans l'Édition Cousin (P. T.).

mutuelle. C'est ainsi que la physique, se bornant à l'observation des *phénomènes* naturels, et à la recherche des lois expérimentales de leur succession, commence à devenir une science réelle.

Toute cause n'est plus dès lors elle-même considérée que comme l'expression générale de ces lois de succession; et si quelquefois encore on se trouve contraint de l'employer d'une autre manière sous les titres anciens de *facultés* ou *forces productives*, ces noms ne représenteront que des *indéterminées* qui, entrant comme telles dans le calcul de l'expérience, ne pourront acquérir de valeur réelle que par le développement ou le rapprochement ultérieur des phénomènes, bien loin de leur servir de moyens d'explication immédiate.

Si l'on place donc quelque nom de cette espèce à la tête d'une chaîne de faits, dont l'expérience manifeste la liaison et l'analogie, ce sera, dans le sens physique le plus ordinaire, un terme général et sommatore, embrassant dans son extension la série totale ou l'ensemble des mêmes faits, considérés sous le rapport de toutes les circonstances essentielles qui leur sont communes, et abstraction faite des particularités qui les distinguent.

Mais le même nom ne pourra-t-il, ne devra-t-il pas aussi exprimer une notion différente et plus rapprochée du sens ancien? Ne signifiera-t-il pas encore une *cause* proprement dite des phénomènes similaires qui lui sont attribués : *cause* ou *force* (1) inconnue en elle-

(1) Ceux, qui reprochaient à Newton d'avoir ramené une cause *occulte* en physique, prenaient le mot *attraction* dans ce dernier sens de *force attractive*, sans faire attention que toutes les forces conçues hors de nous de cette manière sont également *occultes* ;

même, mais que l'esprit concevra par relation comme individuelle et simple, dès qu'il lui attribuera quelque activité vraiment productive ?

Arrêtons-nous un moment sur le fondement d'une double acception que durent prendre, dans le renouvellement des sciences naturelles, les termes uniquement affectés auparavant à des causes ou facultés occultes.

L'ordre de la génération de nos connaissances réelles étant complètement ignoré dans l'école, l'art d'observer, ou de recueillir et de classer les phénomènes, devait y être aussi dédaigné ou méconnu. On ne pouvait alors concevoir le fondement d'un procédé que les habitudes les plus intimes de notre esprit, activées par le langage, rendent de bonne heure si familier et par là même si obscur dans son principe, si incertain dans ses applications ultérieures. Je veux parler de celui

l'impulsion rapportée aux corps qui se choquent, aussi bien que l'attraction attribuée à ceux qui gravitent. Mais Newton explique le vrai sens physique qu'il donne à ce terme, et écarte toute difficulté en se bornant à l'employer comme l'expression d'un fait généralisé, d'après l'observation et les comparaisons les plus précises de circonstances phénoménales, susceptibles par leur nature de toute la rigueur du calcul.

Dans l'emploi de la formule générale du mouvement varié $p dt = dx$, le géomètre ne songe point du tout à ce que peut être la force accélératrice p en elle-même ; il n'y attache point non plus la notion d'étendue, ni aucune autre qui appartienne aux faits objectifs ; il ne peut concevoir la valeur intrinsèque de cette lettre p que sous la notion d'une certaine *puissance* ou énergie, dont nous chercherons ailleurs quel est le type original. Mais la seule circonstance qu'il y considère actuellement, c'est l'intensité ou la *quantité* qui se trouve déterminée par le rapport commensurable des espaces parcourus aux temps ou aux vitesses. Cela suffit au but du géomètre physicien. Il faudra voir si le métaphysicien doit aussi s'arrêter là.

qui consiste à s'élever par une suite de progrès rapides, des premières idées sensibles qui représentent les individus, à la formation des idées abstraites de *genres*, de *classes* : simples débris des perceptions totales primitives, et qui ne contiennent plus que les propriétés communes aux objets réels d'observations directes, rapprochés les uns des autres par leur faces analogues dans de nouveaux groupes, où ils peuvent être dits ainsi partiellement renfermés.

Une imagination sans guide, réalisant hors d'elle des propriétés abstraites, dont les noms se trouvaient substantifiés dans le langage, y avait rattaché les conceptions d'autant de *substances*, de *forces* ou de *causes occultes*; mais pendant qu'elle s'égarait ainsi de plus en plus dans le vague d'une multitude d'influences secrètes et mystérieuses, de sages méthodes vinrent dissiper ces prestiges. En donnant les moyens d'apprécier la véritable valeur de ces titres nominaux, elles éclairèrent l'intelligence sur ses propres produits, la remirent en possession du fil des analogies exactes, qu'elle avait souvent suivi à son insu dans la classification des phénomènes, et lui permirent de le renouer là où il se trouvait entièrement rompu.

Au lieu de partir d'abord des noms de classes ou de genres formés d'avance, on commence par bien constater chaque propriété ou chaque phénomène en particulier : une première comparaison de ces faits individuels, manifestant ensuite leurs analogies les plus apparentes, conduit à les distribuer en familles; une deuxième comparaison de ces familles donne les *genres*, une autre les *classes* : jusqu'à ce que l'esprit, s'élevant aux rapports les plus généraux, conçoive ces grands résultats nommés *lois*, qui planent sur les clas-

ses entières, et dont l'identité ou la ressemblance manifeste, dans l'application, une cause commune des phénomènes (1).

Mais cette cause, n'étant ainsi donnée que par l'analogie des effets, et jamais en elle-même, ni dans le comment de sa production, si l'on veut exprimer la notion que l'esprit s'en forme en la considérant sous le rapport essentiel de l'énergie ou de l'activité qui la constitue, l'expression propre manque, et on est réduit à y substituer le terme qui signifiait déjà l'effet lui-même dans sa généralisation : de là deux emplois différents d'un même signe, et aussi deux manières de concevoir ou d'appliquer le principe, réellement un, de *causalité*.

Comme indicateur d'une cause individuelle, ou d'une force vraiment *productive* de tels phénomènes, le signe exprime une inconnue simple (x), semblable à ces indéterminées que les mathématiciens emploient dans l'analyse algébrique, en renonçant à en déterminer la valeur, lorsqu'ils ne peuvent les développer ou les mettre en équation avec des quantités connues de la même espèce (2). Mais, comme terme général et som-

(1) L'esprit suit à peu près la même marche dans la classification des *propriétés* permanentes des corps extérieurs et dans celle des phénomènes transitoires qui se rapportent à ces objets comme termes d'application de certaines forces. En suivant l'ordre de ces généralisations successives, il se trouve ainsi conduit, d'une part, à la notion d'une *substance* qui réalise en elle toutes ces propriétés, et de l'autre, à celle de *cause* ou de force qui produit tous ces phénomènes. Aux yeux des philosophes qui n'ont vu partout que des *phénomènes*, ces idées de *substances* et de *force* ont dû s'identifier : c'est là le point de vue de Leibnitz.

(2) Le principe de causalité ne peut être donné que comme un rapport dont l'antécédent suppose le conséquent, et ne peut être conçu que par lui. Or, notre langage exprime bien ces deux idées

matoire d'une série de faits analogues, c'est une expression complexe représentant, sous une forme abrégée, des valeurs déterminées, ou qu'il est toujours possible de déterminer par développement ultérieur (Comme serait $x^m = (a + b^m)$).

Une méthode, qui a pour but de conserver toujours la clarté et la précision des idées (images), devait tendre à écarter, autant que possible, la fonction simple ou absolue de cause (x); et les physiciens ont pu, dans leur objet, en faire totalement abstraction. Néanmoins, comme cette dernière notion de *cause* est fondamentale et intime à l'esprit humain, qu'elle se mêle à toutes les représentations objectives de nos sens, et entre nécessairement dans les sentiments de nos actes, les formules de notre langage devront toujours porter son empreinte. Il sera donc difficile de parvenir à la transformer entièrement, et à faire la substitution complète que l'on aurait en vue. En vain, la pensée cherche à se renfermer dans la conception claire du fait généralisé, le signe destiné à circonscrire celui-ci entraîne toujours quelque retour secret vers la cause inconnue, que l'imagination tend à saisir, mais devant qui la raison s'arrête, forcée d'avouer son impuissance... Cet aveu est triste; il faudra donc tâcher d'en diminuer les occasions: pour cela, on cherchera à réduire, autant que possible, le nombre des *causes*; ce qui revient à simplifier les expressions des phénomènes généraux, et à

corrélatives de *cause* et d'*effet*, la langue mathématique donne exactement l'intensité de l'une par la mesure de l'autre; mais quant au lien qui les unit, quant à l'énergie de la production de l'effet par la cause, cela échappe à toutes nos expressions, toujours prises dans le point de vue objectif. Nous verrons pourquoi il en est ainsi.

réduire effectivement le nombre des *classes*, en cherchant ou supposant de nouveaux rapports d'analogie ; car c'est là tout ce qui est en notre puissance.

Prenons pour exemple les notions que les physiciens expriment par les termes *attraction*, *affinité*, *électricité*, *magnétisme*. Ce sont là autant de *forces* productives différentes, toutes également inconnues en elles-mêmes dans le *comment* de leur action, ou bien autant de faits généralisés d'après l'expérience, qui a déterminé la réunion des analogues en une même classe, et la séparation des dissemblables dans des classes différentes. Or, si l'on se bornait à ce dernier point de vue dans l'emploi des noms de causes, je dis qu'on devrait trouver moins d'inconvénients dans leur multiplicité, et que la réduction, qui tend toujours à s'en faire dans le progrès des sciences naturelles, devrait bien moins exciter le zèle et animer les recherches, puisqu'elle se rapporterait plus à la simplification des noms qu'à la précision des idées, à la forme et à l'ordre logique de nos connaissances sur les *causes*, plutôt qu'au fond et à la réalité de ces connaissances mêmes.

Supposons en effet, qu'en comparant les idées ou les faits compris dans des groupes différents, tels qu'*électricité*, *magnétisme*, l'observation fasse découvrir de nouveaux rapports de ressemblance entre les phénomènes élémentaires de chaque groupe... Si ces analogies se trouvent constantes et en assez grand nombre, on sera conduit à donner un signe commun aux deux groupes en prenant, pour terme général de classification ou d'explication, celui dont la valeur se trouvait déjà la plus étendue et la mieux déterminée.

C'est ainsi que plusieurs physiciens ont tenté d'exprimer et d'expliquer, par le terme général *attraction*,

l'ensemble des phénomènes qui se trouvent encore compris sous le titre d'*affinités chimiques*. Mais quand même les analogies supposées seraient réelles, et que l'identité des lois conduirait à admettre une cause commune, ces deux classes de faits n'en devraient-elles pas moins rester distinctes dans l'esprit, par des circonstances encore particulières à chacune ? La véritable cause productive en serait-elle surtout mieux connue ? Non, sans doute ; mais la formation d'une nouvelle classe plus étendue, ou la réunion de deux en une seule, fondée sur de nouveaux rapports de ressemblance, aperçus ou supposés entre deux ordres de phénomènes auparavant isolés, ramenant à l'unité des hypothèses explicatives diverses, ne déterminerait plus, qu'une fois pour plusieurs, le retour que l'esprit est contraint de faire vers l'agent inconnu. Or, cette réduction à l'unité systématique de principes ou de cause, facilitant d'un côté la marche de la pensée, et satisfaisant de l'autre à un de ses premiers besoins, les promoteurs de la philosophie naturelle ont dû tout tenter pour l'opérer : et de là une émulation salubre, source de plusieurs découvertes utiles dans la science objective des phénomènes. Mais l'extrême désir de simplifier a fait que les plus sages même n'ont pas toujours été assez sévères sur les moyens ; et de là aussi, bien de vaines hypothèses ou de fausses analogies, que des observations ultérieures ont successivement renversées.

Nous pouvons conclure de ces premières réflexions, que, dans les sciences physiques, l'opération, qui paraît avoir pour but la *recherche des causes*, ne diffère pas réellement, autant qu'on est porté à le croire, de celle qui tend spécialement à *classer* les phénomènes (1).

(1) Un philosophe très estimable présente ainsi le tableau des

Mais ce progrès de généralisation, par lequel l'esprit s'élève successivement des faits individuels à la formation des classes et à la détermination des lois les plus générales, se fonde sur une seule et même opération intellectuelle, qui consiste à percevoir toujours des rapports plus étendus entre les faits totaux ou partiels, et à en lier les idées suivant l'ordre réel des successions, analogies ou ressemblances. A mesure que le nombre de ces analogies aperçues s'étend, celui des classes déjà formées diminue. Celles-ci se rapprochent et rentrent les unes dans les autres. Les séries de faits convergent, et tendent à se rejoindre par leurs sommités ; les causes se simplifient. L'antécédent commun de tous ces rapports se trouve plus reculé au regard de la pensée ; mais il subsiste dans son intimité ; toujours elle fait de vains efforts pour échapper ou éluder son titre réel, en le transportant, soit à certaines formes *catégoriques* d'un langage conventionnel, soit parmi les propriétés des choses ou objets, dont les images se trouvent liées par succession ou simultanéité dans l'expérience.

Ainsi donc lorsque nos physiciens modernes ont transformé, autant que possible, toute la valeur des causes ou facultés *occultes* en une simple expression de phénomènes sagement généralisés, ils ont fait sans doute une chose très utile à leur science, en la restreignant à son véritable *objet*, et en y appliquant la seule bonne méthode dont elle soit susceptible. Mais quand

opérations successives de la science dans la recherche des vérités de faits, *observer, classer, poser les lois, chercher les causes* ; mais ce qu'il dit de cette dernière opération prouve assez qu'il n'y a pas une aussi grande différence entre elle et celles qui la précèdent (Voyez le *Mémoire sur les signes* et les *essais de philosophie*, tome II, par M. Prévôt, de Genève).

ils ont réduit (et quelquefois au delà des bornes) le nombre de ces *causes* ; quand ils ont affirmé surtout, et sans restriction, que les termes dont ils les désignent n'emportent pour eux rien de plus que l'idée de faits généraux, ils se sont, je crois, fait illusion ; et leurs assertions me semblent contredites par les efforts mêmes qu'ils sont constamment portés à faire, soit pour *éliminer* des *inconnues* qu'ils sentent devoir toujours rester telles, soit pour en écarter ou en échanger les notions. Malgré eux, le signe indéterminé qui énonce un agent ou force productive, quoique logiquement identique avec le terme général et sommatoire d'une série d'effets, n'en conserve pas moins réellement sa fonction propre ; et ces deux valeurs, l'une individuelle, l'autre générale ou abstraite, n'en demeurent pas moins distinctes dans l'esprit.

Il est vrai que, dans l'application des théories physiques, la dernière valeur peut ordinairement subsister seule sans erreur et sans équivoque (1). Supposons par exemple (pour suivre l'analogie des termes de la question proposée) qu'on demandât une analyse ou décomposition des *facultés* ou forces physiques exprimées par les termes *gravitation*, *végétation*, etc., il est bien évident qu'on ne pourrait appliquer l'analyse à ce problème que sous le point de vue des idées positives ou

(1) Il peut néanmoins résulter de là quelques obscurités dans les principes de ces sciences ; et je ne sais si les auteurs de mécanique rationnelle sont parvenus encore à lever toutes les difficultés, ou à prévenir toutes les équivoques auxquelles peut donner lieu l'emploi des formules, où entrent l'expression des *forces* et celle de leurs mesures. Il me paraît qu'ils ne le pourraient qu'en remontant jusqu'à l'origine de cette notion si particulière, et en la distinguant bien de toutes les autres idées ou images, que l'expérience a associées avec elle.

des phénomènes élémentaires que chacun de ces termes résume dans sa compréhension ou son extension ; et en écartant l'idée des *causes* ou forces simples, qu'ils peuvent indiquer aussi dans leur sens propre ou individuel, il ne saurait plus y avoir d'incertitude quant à la direction et au véritable but des recherches.

Mais nous aurons lieu bientôt d'examiner (et tout ce qui précède n'a eu pour but que de nous conduire à cet examen) si, dans l'analyse proposée, on peut considérer ainsi, sous un seul rapport général, les facultés constitutives ou attributives de l'être sentant et pensant ; si l'on peut y changer, sans inconvénient, la valeur réelle du principe de causalité, ou celle des titres qui l'expriment, si, confondant la *passion* avec l'*action*, on ne doit considérer la cause ou force productive de certains faits ou actes antérieurement perçus, que dans ses résultats objectifs, et la traiter elle-même comme une *inconnue* qu'il faut éliminer ou qu'on peut négliger dans l'observation ou la déduction des faits de cet ordre ; enfin, si la méthode d'observer, de classer, d'analyser, peut-être absolument la même dans son but, sa direction et ses moyens, lorsqu'on passe de la science des idées qui représentent des objets au dehors, à celle des modifications ou des actes qui concentrent le *moi* dans ses propres *limites*.

Mais, avant d'arriver à cet examen qui rentre pleinement dans la question proposée, nous avons besoin de nous arrêter encore sur la valeur donnée aux mêmes termes *facultés*, *forces*, etc., dans la physiologie ou la science particulière des phénomènes que présentent les machines organisées vivantes. Nous espérons nous rapprocher ainsi de plus en plus du sujet principal de nos recherches.

§ III

Des notions générales de facultés dans la physiologie en particulier.

Plus compliquée dans ses recherches, plus obscure dans son objet, plus bornée et plus incertaine dans ses moyens de connaître, la physiologie n'en devait pas moins suivre, à son tour, la grande impulsion communiquée par le réformateur à toutes les sciences naturelles. Ceux de ses disciples, qui s'attachèrent à cette branche intéressante des connaissances humaines, trouvèrent là surtout une multitude de causes occultes ou de principes mystérieux à éloigner, de notions vagues à refaire, de suppositions arbitraires à vérifier, presque tous les matériaux ou faits réels à découvrir et à lier.

Ecarter d'abord l'idée obscure de toute cause première de la vie (de *toute entéléchie*) pour ne voir que des propriétés organiques manifestées à l'observation, ou découvertes par une suite régulière d'expériences ; comparer ces propriétés entre elles dans leurs sièges naturels ; de ces propriétés permanentes et sensibles données comme *signes*, passer par induction ou analogie à un ordre de fonctions qui demeurent cachées dans l'intérieur de l'être vivant, où l'œil ne peut plus atteindre ; des rapports de ces diverses fonctions entre elles, et de leur correspondance dans une vie commune, s'élever enfin à la notion de ce qu'on peut nommer une *cause*, un *principe* ou une *faculté*, mais qui n'est encore qu'un fait général complexe, résumé de tous les phénomènes particuliers observés ou déduits... Telle a été à peu près la marche des physiologistes dans la réfor-

mation de leur science : c'est ainsi que le terme *sensibilité* est devenu l'expression des propriétés les plus générales des corps vivants, et tient, parmi les phénomènes de la matière organisée, la place de l'*attraction* dans les lois de la matière morte.

Mais le même signe général, *sensibilité*, est susceptible encore de recevoir ici deux ou trois valeurs différentes. Et d'abord, en vertu de cette pente naturelle qui entraîne toujours l'esprit vers la notion obscure de quelque cause qu'il réalise hors de lui, ce terme peut exprimer la force individuelle unique, qui produit (par une activité *supposée* et non *sentie*), dans l'ensemble des organes ou dans chacun d'eux, ces phénomènes multiples que l'analogie détermine à réunir sous un signe commun. Mais cette valeur individuelle, que l'on renonce à déterminer en elle-même, n'entrera que le moins possible dans les formules *scientifiques*, où il s'agit uniquement des lois expérimentales de la combinaison ou de la succession des effets, et non de la nature de ce rapport nécessaire, quoique profondément ignoré, qui lie tous les analogues à une même force productive.

Ici la physiologie procède absolument de la même manière que les autres branches de la physique, dans la classification des faits et la formation des termes généraux qui remplacent les noms, ou les conceptions des *causes* réelles.

Mais il est encore une autre manière de procéder *mixte* en quelque sorte, où le physiologiste, après avoir employé d'abord le terme *sensibilité* dans son acception propre, comme signe d'une *faculté*, ou d'une propriété intime de son être individuel, transporte ensuite, sans s'en apercevoir peut-être, l'expression d'un ordre de faits, qui ne peuvent exister ou être conçus que dans

le point de vue intérieur d'un sujet sentant *unique*, à un ordre parallèle, mais tout différent de phénomènes composés qui se représentent ou s'imaginent en dehors dans le jeu des instruments organiques : enveloppant ainsi sous les mêmes signes deux sortes de conceptions différentes, et puis jugeant de l'identité réelle des idées ou des faits, par l'identité conventionnelle des formes logiques qui leur sont appliquées. De là un rapprochement souvent illusoire entre le physiologiste et le métaphysicien, qui, pour employer les mêmes termes, pourront croire s'occuper des mêmes choses, ou embrasser le même système d'idées.

Je crois important de remonter aussi haut qu'il m'est possible, jusqu'aux sources de ce rapprochement de point de vue, et de cette communauté de langage qui a tant contribué à changer la face des sciences physiologiques, et me paraît avoir interverti souvent la nature et le véritable caractère des notions métaphysiques.

C'est à *Stahl* qu'il faut rapporter la première union contractée entre les deux sciences (1). Entraîné par un génie impatient, hors de la sphère trop circonscrite des faits, ce physiologiste célèbre semble vouloir pénétrer jusqu'à la cause première qui réalise les phénomènes de la vie. Il trouve identifié avec le sentiment immédiat de sa propre existence celui d'une force qui agit ou meut certains organes, en apercevant ses actes : il considère que cette force (moi) réalisée comme substance hors du sentiment d'elle-même, n'a pas besoin de se connaître pour agir, pour *être*, et en abstrayant ainsi

(1) « En faisant de *l'âme* le principe de tous les mouvements vitaux, Stahl a renversé la barrière qui séparait la médecine et la philosophie » (*Roussel, Préf. du système phys. et moral de la Femme*).

de la conscience de *force* l'idée d'une activité absolue, il transporte celle-ci aux fonctions organiques ou purement vitales, qu'il attribue à une cause *identique*, par le nom et l'hypothèse, avec celle qui ne peut avoir que la *conscience* pour caractéristique de ses actes, et de son existence même.

Ce mot *âme* se trouvait indéterminément établi dans la langue de divers métaphysiciens, pour exprimer soit la *cause efficace ou occasionnelle* des mouvements du corps et des actes que la volonté s'attribue, soit le sujet passif de toutes les modifications d'une sensibilité intérieure ou extérieure, quelquefois même *organique* ou animale. Considérée comme cause des mouvements ou force productive *inconnue*, distinguée par conséquent *du moi* qui n'existe qu'en tant qu'il perçoit et ne perçoit qu'en tant qu'il agit, l'âme humaine pouvait être rangée dans la classe de toutes les autres *forces* dont il n'y a point de *science*, proprement dite, hors des effets sensibles par qui seuls elles peuvent se manifester. C'est ainsi que les philosophes furent souvent conduits à se faire une idée objective du principe pensant et moteur, en cherchant à le concevoir sous une image, telle que celle d'un *feu subtil*, d'une *matière éthérée*, etc.

Stahl, ayant ainsi réalisé la substance de l'âme hors *du moi*, put être conduit à rapporter à cette cause commune (*x*) les fonctions qui ne peuvent être qu'imaginées ou représentées dans des organes matériels, et les actes ou opérations conçus uniquement dans la réflexion du sujet qui se les attribue.

Observant certains rapports de co-existence entre des faits hétérogènes, il pouvait se croire autorisé à supposer qu'une même force appliquée à des instruments différents, et les activant tour à tour ou ensem-

ble, pouvait déterminer ou produire diverses *sécrétions* dans des organes appropriés, la *digestion* dans l'estomac... comme la *pensée* dans le cerveau, et le sentiment partout.

Remarquons pourtant, que cette réduction à l'unité systématique de force productive des phénomènes organiques et intellectuels ainsi rapprochés, n'était pas absolument conforme à la véritable méthode des sciences de faits, d'après laquelle on ne saurait être conduit à supposer ou affirmer l'identité de *cause* autrement que par l'analogie ou la ressemblance complète entre les effets donnés par observation. Or, comment assigner une ressemblance exacte entre des faits conçus d'une manière si essentiellement différente, que tel acte de la pensée, comme un *vouloir* par exemple, et telle fonction ou mouvement organique étranger au *moi*? Comment ranger dans la même classe et attribuer à la même cause des choses aussi hétérogènes?

Quoi qu'il en soit, puisque, dans la doctrine stahlienne, l'âme est considérée comme une force motrice générale; que cette force entrant spontanément en action, ou excitée par les impressions matérielles, faites sur les organes internes et externes, produit ou effectue suivant des lois préordonnées les mouvements vitaux les plus obscurs, comme les sensations ou les idées qui sont dans la conscience de l'individu; on saisit le sens physiologique où l'on aura pu dire ensuite que cette âme également avertie de toutes les impressions diverses, les *sente* ou en *perçoit* les résultats, *agit* ou veille sans cesse (1) pour se mettre en rapport avec elles, les exalter ou les modérer;... tandis que le *moi* étranger à

(1) *Activè exubias agit*, comme dit Stahl.

ces avertissements, à ces prétendues perceptions, ignore aussi complètement ce que la force de l'âme produit en lui, que si elle opérait dans un autre être. La conscience de certains actes ou modes est en effet le seul titre de leur attribution réelle à ce sujet qui s'appelle *moi* ; mais dès qu'on suppose une âme qui agit, sent ou perçoit hors de la participation, soit actuelle, soit possible de l'individu, on peut bien attribuer tout ce qu'on voudra à une telle cause ainsi conçue en dehors ; mais comment s'assurer du fondement de ces attributions ? quelle preuve solide aura-t-on de leur réalité ?

Ici le rapport de causalité est donc pris dans un sens purement imaginaire. Il perd sa base naturelle et le titre légitime de son application.

L'identité hypothétique d'un principe qui fonctionnerait aveuglément dans les organes vitaux, et produirait en même temps les actes que la conscience éclaire, cette identité, dis-je, subversive de toute vraie métaphysique, put être préparée et motivée par les doctrines des métaphysiciens eux-mêmes, qui, se plaçant dans un point de vue éloigné du sens intime, ou contrariant son témoignage, rapportaient les uns à des forces extérieures coactives, les autres à un agent suprême ou mystérieux, ces mêmes actes ou mouvements, accompagnés de conscience et de liberté, que le *moi* aperçoit évidemment comme des produits immédiats de sa force propre et constitutive.

Je le dirai ici par anticipation sur tout ce qui doit suivre : si la force active, que je sens comme identifiée avec *moi*, ou inséparable de mon existence sentie ou aperçue, n'est pas réellement *efficace* dans la production de l'effort que je crée ; si le sentiment intime de ma propre causalité, dans ce cas, n'est qu'une illusion,

je demande d'abord d'où pourrait me venir l'idée d'une cause ou force active quelconque ?

Mais écartons le seul mode de génération naturelle possible de cette idée de *force*, ou peut-être le seul fondement que puisse avoir dans notre esprit le principe de causalité : si, rejetant le témoignage du sens intime, j'accorde à quelque agent mystérieux, différent de moi, et sous une dénomination quelconque, le pouvoir actuel efficace des actes ou mouvements dont je me sens la cause, je pourrai bien à plus forte raison et pour me rapprocher de l'unité systématique, attribuer au même agent ces mouvements vitaux, obscurs, qui, ne venant jamais à ma connaissance, sont hors de la limite de mes pouvoirs, soit réels, soit illusoires. Ainsi en refusant de voir ma propre *action*, là où elle est véritablement, j'en transporterai le principe au dehors, où il n'y a plus aucun moyen réel de le concevoir. Après avoir brisé le modèle original, j'imaginerai une vaine copie : après avoir éteint le flambeau qui m'éclaire sur le principe intérieur de mes propres actes, j'irai, poursuivant son ombre dans *les ténèbres extérieures*, chercher une cause fantastique, commune, de tout ce qui s'opère en *moi*, ou dans mes organes *sans moi* comme *par moi*. Dès lors, n'y ayant plus aucun fondement à une *science* proprement dite de mes *facultés* actives intellectuelles, la métaphysique devra s'identifier à mes yeux avec la *théologie*, si je suis un *Mallebranche*, avec la physiologie, si je suis un *Stahl* (1).

(1) Malgré la distance apparente qui sépare le système des *causes occasionnelles* de celui qui attribue à l'âme pensante, comme cause efficace, les fonctions vitales ou organiques, il me semble les voir reposer sur des bases pareilles et partir d'une même souche.

Descartes, cherchant vainement à concevoir comment l'âme

Les physiologistes, successeurs de Stahl, mais en même temps disciples de Bacon et sectateurs fidèles de sa méthode, ont écarté depuis, autant qu'il était en eux, la notion obscure et systématique d'une cause première qui n'entre jamais, ainsi que nous l'avons vu, dans l'observation et le calcul des phénomènes. Ils ont donc déchargé *l'âme*, considérée comme sujet de la pensée, de toutes ces fonctions obscures, que Stahl admettait

pourrait mettre en jeu et diriger avec tant de précision des esprits animaux, et des nerfs dont elle n'a aucune connaissance *objective*, dans divers actes ou mouvements volontaires, recourt à une force efficace suprême, dont il ne peut cependant avoir trouvé l'idée ou le modèle que dans l'expérience ou le sentiment de sa force propre. Stahl, attentif aux phénomènes si compliqués de l'organisation et de la vie, y trouve une variété inépuisable de moyens toujours appropriés à un but, dirigés avec une attention apparente ; et ne sachant comment concilier ces phénomènes avec les lois de la matière brute et inerte, il y transporta le principe actif et intelligent, dont le sentiment de ses propres actes lui fournit le modèle, en supposant qu'il n'est point essentiel à ce principe de se connaître pour exister et agir. Ces deux philosophes partant donc également des faits de conscience, vont chercher hors d'eux une cause explicative commune de tous les mouvements, tant volontaires que vitaux ou organiques ; et que cette cause soit *Dieu* ou *l'âme*, toujours est-elle *étrangère* au moi, et *surnaturelle*, comme étant placée hors des limites de l'observation et de la réflexion. Stahl et Descartes semblent récuser également l'autorité du sens intime et apprennent à le méconnaître ou à s'en passer. Tous deux supposent des facultés ou des idées *innées* qui préexistent dans l'âme sans être développées ou même sans avoir besoin, pour exister, de venir à sa connaissance.

Mais comme les mouvements internes des parties du corps organisés et ceux de masse des corps bruts se rapportent également, suivant Descartes, à une même cause spirituelle toute puissante, les lois des corps vivants ne pouvaient pas être distinctes de celles de la matière inorganique. Tandis qu'en attribuant les fonctions vitales au principe particulier de la pensée et de la volonté, Stahl affranchit réellement la physiologie des lois générales des corps bruts, traça autour de cette science une ligne de circonvallation, et prépara par là tous ses progrès ultérieurs.

comme des intermédiaires essentiels entre les impressions matérielles faites sur les organes et leurs résultats quelconques soit organiques ou *vitaux*, soit *sensitifs* et *perceptifs* : tous produits *homogènes* de l'activité d'une seule et même force substantielle. Mais les uns, conservant l'idée de semblables fonctions, en ont attribué l'exercice à un agent inférieur particulier qu'ils individualisent dans le langage (1), quoiqu'ils permettent de le considérer comme une simple *modalité* abstraite du corps vivant, ou encore comme une cause nominale dont le signe résume l'ensemble de la série entière des faits physiologiques, qu'ils distinguent des opérations de l'âme pensante.

D'autres, se tenant plus près des résultats sensibles de l'observation ou de l'expérience, ont cru devoir rejeter tout intermédiaire, tout agent mystérieux. Ils ne trouvent aucune difficulté d'attribuer immédiatement et exclusivement au *jeu des organes* tout cet ensemble d'actes, de fonctions et de résultats, soit organiques ou étrangers au *moi*, soit intellectuels ou accompagnés de conscience, dont les derniers au moins semblaient bien devoir faire une classe à part et nécessiter l'intervention d'une cause ou force *hyper-organique*. Ce ne sera donc plus l'âme de Stahl, mais un principe vital particulier, ou encore, plus simplement, les parties vivantes unies en systèmes, et correspondant à un centre commun, qui seront dits *sentir* (et souvent à l'insu du *moi*) les impressions reçues, exécuter ou même *déterminer* et *vouloir* les mouvements qui les suivent. On voit bien que ces sortes de *sensations* et de

(1) Sous le nom de *principe vital* (Voy. les *Eléments de la Science de l'homme* par M. Barthez).

volitions sans conscience, sans *moi*, telles que les admettent nominalement plusieurs physiologistes modernes, portent l'empreinte de la doctrine mère, et l'on y reconnaît, avec l'influence des premières vues de Stahl, le motif de la transformation du langage métaphysique, et du double emploi des signes dont nous avons parlé.

Sans prétendre m'ériger en juge, encore moins en censeur dans un sujet si difficile, et auquel tant d'hommes de génie ont rattaché leurs noms, j'observerai en effet comme une chose évidente par elle-même (et qui n'a pu échapper aux auteurs de la langue maintenant adoptée en physiologie) que les termes *sensation*, *perception*, *rouloir*, et par suite ceux de *sensibilité*, *motilité*, employés comme signes de certaines *facultés* ou propriétés générales attribuées aux corps vivants et organisés, conservent toujours deux valeurs essentiellement différentes. L'une, résultant des conventions dernières, emporte une idée qui peut ou se généraliser et s'abstraire dans son signe, ou se réaliser et s'objectiver dans l'organe auquel se réfère la *propriété* dont on parle ; l'autre, plus fondamentale, exprime une idée qui ne peut que se réfléchir en s'individualisant dans la conception d'une force, ou la conscience du sujet *un*, d'où elle a été tirée.

D'où il suit que le physiologiste, empruntant le langage du métaphysicien, peut sortir de sa sphère propre ; passer à un autre système de notions, et changer de *sujet*, peut-être, sans s'apercevoir qu'il en change. Pendant que de son côté, le métaphysicien, retrouvant ses signes habituels dans la langue du physiologiste, pourra se croire fondé à entrer avec lui en communauté d'idées, d'hypothèses explicatives, et à emprun-

ter des méthodes de classification ou de division, qui, adaptées à un certain ordre de choses ou de phénomènes extérieurs que l'imagination représente, ne peuvent plus s'appliquer que d'une manière incomplète et souvent illusoire à des idées ou des faits que la réflexion seule conçoit.

Arrêtons-nous encore à examiner les fondements de cette transformation réciproque des notions physiologiques et métaphysiques, en cherchant les points de contact particuliers qui peuvent rapprocher des idées conçues dans ce double système, et faciliter le passage des unes aux autres.

§ IV

Vues sur l'application de la physiologie à l'analyse des facultés humaines, et de son alliance plus particulière avec certains systèmes de philosophie. Fondement de diverses méthodes d'analyse idéologiques et métaphysiques.

La doctrine physiologique, qui attribuait à un seul principe immatériel et intelligent les fonctions vitales ou organiques, comme les actes d'une volonté consciente, put se rallier, jusqu'à un certain point, dans son principe et ses résultats, avec des systèmes métaphysiques, où ces mêmes fonctions et actes se trouvaient placés sous la dépendance immédiate d'un moteur suprême.

La doctrine idéologique, qui a réduit toutes les facultés humaines à la *sensibilité*, considérée comme effet général abstrait d'une cause, ou comme propriété abstraite de son sujet d'inhérence, pourra s'allier et se

confondre, à son tour, avec un point de vue physiologique, où cette même faculté sensitive attribuée à l'organisation matérielle y est étudiée dans ses mobiles d'excitation, ses circonstances et ses lois expérimentales. Ici la métaphysique, changeant de titre, se trouve transportée entièrement dans la physiologie, qui lui communique sa direction, sa méthode, ses instruments ou moyens d'analyse. Je me borne maintenant à examiner les motifs de cette dernière alliance.

Lorsqu'on a confondu sous un seul terme *sensation*, et l'impression matérielle reçue par les organes, et l'affection passive immédiate qui en résulte dans le sujet qui la *devient* (1), et l'acte de perception *du moi* qui s'en distingue, et la modification *sentie*, et l'être qui la sent, ou l'aperçoit, en la transformant en *idée*..., on a pu établir sur ce principe *un*, par hypothèse, mais multiple en réalité, une théorie entière plus liée peut-être par l'expression que par les faits, et en déduire, par transformation logique, plusieurs résultats dont nous discuterons bientôt le fondement et la légitimité.

Mais admettons pour un instant l'identité ou l'indivisibilité que l'on suppose entre l'impression sensible ou l'affection immédiate, et la perception de l'être qui en a *conscience* (2) : comme les impressions se rappor-

(1) Expression très ingénieuse de Condillac (Voyez le premier chapitre du *Traité des sensations*).

(2) Je suppose ici une distinction qui sera, j'espère, assez justifiée dans la suite, entre un état *affectif* simple, où l'être sentant pâtit ou jouit, sans faire aucun retour sur lui-même, sans pouvoir dire *moi*, et un état que j'appelle *aperception*, où le sujet *se sent* ou *s'aperçoit* lui-même comme affecté dans son organisation, où il a *conscience* d'une modification, et par conséquent n'est pas identifié avec elle. Je prendrai provisoirement le mot *aperception* à peu près dans le sens de Leibnitz. Descartes me paraît aussi avoir

tent aux organes, seuls susceptibles de les *recevoir*, et à une cause matérielle seule capable de les produire; distinguât-t-on d'ailleurs l'*âme* (ou le principe d'unicité) de l'ensemble de ces organes comme de cette cause matérielle; toujours serait-il vrai qu'elle leur est *nécessairement* et toujours subordonnée dans ses diverses modifications ou *manières d'être*, conçues comme inséparables du *sentiment propre de son être*: d'où il suit que toutes les facultés attribuées à l'âme iraient se résoudre en dernière analyse dans certaines *capacités réceptives*, qui dépendent évidemment des conditions ou propriétés purement organiques: celles-ci pourraient donc être mises à la place des autres; le *sujet* du rapport d'attribution pourrait être changé, sans qu'il en résultât aucune erreur; et l'analyse métaphysique, s'appuyant sur la division physiologique des organes, de leurs fonctions et de leur jeu, en recevrait cette clarté, cette facilité apparente, que les images sensibles des choses du dehors semblent communiquer aux idées qui se réfléchissent au dedans de nous.

assez bien fixé celui du mot *conscience*, en le définissant l'*acte de se sentir soi-même* dans une affection accidentelle quelconque. Le sentiment de *moi pur*, si on pouvait le concevoir ainsi par abstraction, ne serait point la conscience: la modification ou l'image seule, sans le sentiment de *moi*, ne l'est pas non plus; car *conscience* veut dire *science avec ... science de soi avec celle...* de quelque chose. Il y a une connaissance intérieure et des moyens qui s'y rapportent: il y a une certaine faculté intime à notre être pensant, qui sait ou juge que telles modifications ont lieu, que tels actes s'exécutent, et sans cette connaissance réflexive, il n'y aurait point d'*idéologie* ni de *métaphysique*: il faut donc un nom pour cette connaissance intérieure, car celui de *sensation* ne peut tout dire. Quant à la détermination des moyens qui amènent cette connaissance, et la distinction des modes qui la renferment essentiellement, d'avec ceux à qui elle ne fait que s'unir accidentellement, c'est ce que nous verrons amplement par la suite.

Si toute notre existence était réduite en effet à un état purement affectif, ou à une suite de modifications passives, forcées par l'action des objets matériels ou le jeu spontané de certains instruments organiques, je ne puis concevoir comment nous pourrions commencer à exister *pour nous*, ou avec quelque possibilité de ce retour, qui constitue une *personnalité* distincte. Mais présupposons la *personnalité*, sans nous embarrasser de son origine; et admettons une faculté *innée* d'apercevoir des modes tout passifs, ou, comme l'a dit un philosophe, de *sentir des sensations* (ce qui suppose que l'être sentant n'est pas identifié avec elles, et en est spectateur, en même temps que *patient*).

Je dis qu'alors, si nous pouvions connaître extérieurement par quelques moyens les divers mouvements de fibres, auxquels sont censées correspondre, dans les sens externes ou le cerveau, les différentes sensations, images ou modifications passives : quoique la conception *représentative* de ces mouvements vus ou imaginés ainsi en dehors, d'une part, et le sentiment intérieur immédiat, ou la notion réflexive des modes correspondants, d'autre part, demeurassent séparés, par tout l'intervalle qui existe entre deux ordres de phénomènes aussi incomparables; quoique nous ignorassions toujours le *comment* de leur liaison ou de leur dépendance mutuelle, d'une manière d'autant plus invincible, que nous ne pourrions faire entrer deux de ces faits hétérogènes dans un seul et même rapport de *causalité*, il suffirait pourtant de reconnaître cette liaison comme *faits*, pour être autorisés à prendre les mouvements organiques pour *signes naturels* (je ne dis pas *causes*) des modifications correspondantes, et à nous servir des uns comme termes ou moyens d'ana-

lyse des autres; de même que nous employons les signes écrits ou parlés pour représenter ou analyser toutes nos idées diverses.

C'est ainsi qu'une intelligence supérieure lirait peut-être dans le jeu des organes impressionnés, les diverses affections ou *passions* qui résultent immédiatement de ce jeu, à peu près comme nous lisons dans des caractères écrits les idées d'un auteur. Mais si les images et tous les modes de *réceptivité passive* pouvaient être ainsi lus ou interprétés du dehors, dans les organes où ils sont empreints, l'intelligence la plus pénétrante pourrait-elle y voir autre chose que ce qui est, ou qui en résulte directement? Or, tous les modes, idées ou actes, qui entrent dans l'entendement, peuvent-ils être soumis également à un point de vue extérieur et saisis dans les traces matérielles des impressions reçues? Ces impressions elles-mêmes ne sont-elles pas dans certains cas des produits ou résultats d'*actes* aperçus avant elles ou sans elles; n'y a-t-il pas des *pensées*, des *vouloirs* intimes, qui ne peuvent en aucune manière se lire en dehors, ni se représenter par aucune sorte d'*images*? Pour les concevoir, ne faudrait-il pas être identifiés avec la force active et sciemment productive de tels actes, avec le *moi* lui-même, qui se sent ou s'aperçoit dans ses opérations, mais ne se voit point comme *objet*, ne s' imagine point comme phénomène?

Si aux impressions multiples, les plus diverses par leurs causes matérielles, leurs sièges et les instruments organiques qui les produisent, correspondent certains modes *subjectifs*, ou actes uniformes et toujours identiques, dont on ne saurait faire abstraction dans l'analyse des faits de notre intelligence, pourra-t-on exprimer les unes et les autres par les mêmes symboles?

les expliquer ou les *classer* de la même manière ? les traduire également en *mouvements de fibres* (1) ?

Mais voyons plus loin dans l'emploi de ces sortes de symboles.

Comme le transport, que nous faisons des impressions sensibles aux divers sièges organiques qu'elles affectent, a été sans doute le premier moyen de leur distinction, il devient ensuite le principal motif qui détermine à réunir dans une même classe, ou à exprimer par un seul terme général, toutes celles qui peuvent se rapporter au même organe. C'est la nature même qui semble avoir fait le partage de nos sensations en cinq espèces, relatives à autant d'instruments particuliers qui les reçoivent ou les transmettent, et avoir ainsi effectué ou préparé une sorte de décomposition de notre faculté extérieure de *sentir*. Or, cette espèce de décomposition se fonde sur une circonstance d'autant plus facile à saisir, qu'elle ne demande aucun retour réfléchi sur les modifications spécifiques elles-mêmes, qui peuvent être d'ailleurs intrinsèquement différentes ou même contraires, quoique se rapportant au même siège ou s'associant à l'idée d'un même *lieu*, idée ou *image* la plus claire et la plus promptement familière de toutes.

Continuant donc d'après les mêmes vues et suivant

(1) C'est là que me paraissent avoir échoué Hartley et puis Bonnet. Il faut voir dans l'*Essai analytique* de ce dernier philosophe (tome 1^{er}, chap. VIII) dans quel embarras il se trouve, et combien d'hypothèses forcées il est obligé d'entasser pour expliquer, par des mouvements de fibres, un acte purement intellectuel, tel que la *réminiscence*, etc. ; il valait mieux convenir, je pense, que tous les modes ou opérations, dont nous ne pouvons acquérir les idées par aucune autre voie que notre intime réflexion, sont absolument irréprésentables ou intraduisibles par de tels mouvements organiques.

le plan indiqué par la nature, qu'y aurait-il, ce semble, de mieux à faire que tâcher d'appliquer la science objective d'une division, la plus exacte et la plus détaillée possible, des instruments et des fonctions de tous nos sens, tant externes qu'*internes*, à une analyse ou classification précise des modifications, idées ou actes de conscience, qui peuvent correspondre à ces fonctions ou en résulter ?

Dès que l'on serait convaincu, par exemple, d'après un assez grand nombre d'observations ou d'expériences appropriées (si tant est qu'il puisse y en avoir de cette sorte), que certaines facultés ou opérations intellectuelles, désignées d'une manière plus ou moins précise par ces termes *jugement, mémoire, imagination*, etc., correspondent chacune à une division partielle du cerveau, qui doit entrer en jeu ou fonctionner d'une manière quelconque, pour qu'il y ait lieu à l'exercice spécial de telle faculté ; dès lors, dis-je, on pourrait avoir une division naturelle et assurée de ce sens intérieur général ou commun, nommé *entendement*, en autant de sens particuliers, de *jugements, de souvenirs*, etc., qu'il y aurait de sièges cérébraux distincts. Et tant que l'on s'en tiendrait à ce mode de décomposition objective, il n'y aurait pas plus de disputes ou de divergences d'opinions, sur l'espèce ou le nombre précis de ces sortes d'instruments, par lesquels l'homme *conçoit, rappelle, compare*, etc., des idées, qu'il n'y en a maintenant sur le nombre et les limites des cinq sens externes qui fournissent les premiers matériaux de ces opérations.

Observons néanmoins qu'une distinction de sièges attribués à l'exercice de chaque *faculté*, telle que certains physiologistes se sont crus autorisés à la suppo-

ser ou à l'admettre (1) doit se référer nécessairement elle-même à une autre division des facultés, préétablie d'une manière soit *logique*, soit *réfléchie*, indépendam-

(1) Villis assignait ainsi dans le cerveau un siège particulier à chaque faculté hypothétiquement distincte. Il logeait le *sens commun* dans le *corps cannelé*; l'*imagination* dans le *corps calleux*; la *mémoire*, dans la *substance corticale*: d'autres physiologistes ont proposé de nouvelles divisions de sièges, toujours fondées sur des distinctions idéologistes plus ou moins arbitraires. On connaît le nouveau système, par lequel le docteur *Gall* prétend établir une liaison certaine entre telle faculté intellectuelle, et bien plus, entre *telle passion*, telle vice, telle vertu ou disposition morale, et une certaine protubérance du crâne qui leur correspond et sert à les faire reconnaître. Comme s'il pouvait y avoir quelque rapport uniforme assignable entre des choses aussi hétérogènes: comme si la nature avait dû proportionner les divisions de sièges, à la multiplicité des distinctions que l'homme a conventionnellement établies dans le langage; en considérant le même sujet sous différents points de vue abstraits, ou la même disposition indivisible de l'esprit et du cœur, par rapport à telles conséquences ou tels résultats externes: enfin, et surtout, comme si le sens intime, l'expérience et l'observation physiologique ne concouraient pas à nous apprendre que des passions telles que l'amour, la colère, etc., prennent leur source et portent leur principale influence ailleurs que dans le cerveau, où Gall leur assigne une place constante et déterminée. . . Mais des médecins philosophes, quoique plus sages, plus réservés dans leurs affirmations, et plus circonscrits dans le véritable objet de leurs recherches, n'en paraissent pas moins convaincus d'une division réelle de sièges ou instruments cérébraux, dont la correspondance avec des fonctions intellectuelles diverses peut se démontrer par ces exemples, où l'on voit des lésions particulières du cerveau amener une sorte d'aliénation de l'esprit, telle que certaines facultés sont totalement oblitérées, pendant que d'autres continuent à s'exercer, et prennent même un surcroît d'énergie: d'où ils concluent la divisibilité et la multiplicité réelle de cet être abstrait qu'on nomme *entendement*. Je crois qu'on peut récuser la conséquence, sans infirmer les faits sur lesquels on la fonde. Lorsqu'on dit qu'un aliéné exerce une faculté partielle, comme l'*attention* ou la *contemplation*, pendant que d'autres facultés, telles que le *jugement* ou la *mémoire*, demeurent oblitérées par la lésion de leur siège, il faudrait d'abord se bien fixer sur ce qu'on doit entendre par une *faculté*, un *pouvoir*, une

ment de toute observation ou hypothèse physiologique. Mais de deux choses l'une : ou cette dernière division se trouve déjà confirmée et vérifiée par son *critère* approprié, la réflexion et le sens intime ; ou bien elle n'est qu'arbitraire, conventionnelle et provisoire. Dans le premier cas, la diversité supposée ou démontrée des sièges organiques n'ajouterait rien à la réalité des distinctions idéologiques ; il règnerait seulement alors un parallélisme ou un accord satisfaisant entre la connaissance objective des moyens ou instruments par lesquels nos facultés intellectuelles peuvent s'exercer, et la connaissance tout intérieure de cet exercice. Dans le second cas, une division physiologique, fondée sur l'expérience, pourrait servir de preuve ou de correctif à l'analyse métaphysique, pourvu que la première ne fût pas au contraire calquée sur l'autre, ou imaginée comme moyen commode d'explication, propre seulement à réaliser ou représenter dans un siège organique des idées de modes ou d'opérations, qui ne peuvent exister hors du sujet pensant, ni être conçues hors de sa réflexion la plus intime. Car alors il suffirait, que l'idéologue fût déterminé à multiplier ses éléments de division arbitraire, pour que le physiologiste eût occasion de chercher, et se crût un motif d'assigner une *petite place* dans

force d'attention par exemple ; car on pourrait déterminer le caractère propre et constitutif de cette faculté d'une manière telle, qu'il serait impossible de la concevoir séparée de toutes celles qui se trouvent comprises sous le même terme général *entendement*, et qu'il serait tout à fait étrange de l'attribuer à un aliéné poursuivi ou dominé actuellement par quelques fantômes bizarres. Ici donc la division physiologique supposée se réfère à un système idéologique particulier, qui consiste à caractériser et à définir les facultés intellectuelles sous certaines formes convenues, dont il faudrait, avant tout, scruter le fond : c'est ce que nous verrons peut-être ailleurs.

le cerveau pour y loger la nouvelle *faculté élémentaire* , et l'on voit bien que des hypothèses, ainsi entées sur des hypothèses d'un ordre différent, ne contribueraient pas beaucoup à éclairer l'analyse de nos facultés intellectuelles.

Il n'en est pas des facultés *actives*, des *volitions* et actes purement réfléchibles de notre intelligence comme des capacités réceptives des organes matériels d'où naissent les impressions, les images et autres modifications passives de la sensibilité ; si celles-ci peuvent être étudiées dans leurs causes instrumentales ou leurs effets physiques, comme divisées, circonscrites ou classées *hors du moi* dans leurs sièges propres, les premières étant indivises de la force consciente *une* dont elles émanent, ne peuvent pas plus qu'elles se représenter ou se concevoir par *dissémination* dans les parties d'un composé organique (1).

Ici, je crois, sont les limites où toute application de vues et de méthode physiologiques est forcée de s'arrêter ; mais en dehors de ces limites et même pour

(1) Van Helmont assure que dans un accès de délire presque extatique occasionné par du *napel*, qu'il avait imprudemment goûté, il sentait le centre des révolutions de la pensée transporté dans le pylore. On a vu aussi des femmes vaporeuses qui disaient se sentir penser par le ventre. Voilà, ce me semble, le siège de la pensée mobile et multiple, mais ce sentiment réfléchi ou cette faculté (sous quelque nom qu'on la désigne) qui fait affirmer à Van Helmont ou à la femme vaporeuse qu'ils pensent par l'estomac, a-t-elle aussi son siège dans l'estomac ou quelque autre part ? Nous ne sentons pas seulement, mais nous *sentons* que nous *sentons*. Or, c'est ce sentiment supérieur dont il est difficile d'assigner le siège. Il vaut mieux peut-être examiner et bien circoncrire les conditions et les circonstances où il a lieu.

arriver jusqu'à elles, la physiologie pourra nous prêter d'utiles secours.

1^o La lumière intérieure de conscience n'éclaire pas subitement tout *homme venant en ce monde* : la condition nécessaire sur laquelle se fonde le *moi*, première dans l'ordre des faits de l'existence *pensée* ou *aperçue*, ne l'est point dans l'ordre des phénomènes d'une *vie animale* ou purement sensitive.

Nous avons commencé à *sentir*, à *vivre* sans *connaître la vie*; encore même, et dans le plein développement de nos facultés, lorsque notre sensibilité affective s'exerce avec le plus d'énergie et d'intensité, nous existons sans conscience actuelle et sans la possibilité de ce simple retour, qui constitue dans nos modifications une personne individuelle, un sujet identique, capable de les apercevoir sans les *devenir*.

Ces sensations dénuées de personnalité (1), que j'appellerai *affections pures*, peuvent bien, ce semble, être considérées comme les résultats les plus immédiats de fonctions, qui concourent et *conspirent* dans une vie générale organique. Tel est cet état de vitalité ou de *simplicité native* (2), antérieur à la naissance même d'un sujet conscient ou pensant. Là est peut-être le premier anneau où doit se rattacher toute analyse idéologique, pour ne pas commencer et finir entièrement par les ténèbres, ou pour tracer du moins, s'il est possible, le cercle terminateur de la lumière et de l'om-

(1) Je suppose pour le moment qu'il en existe de semblables, et je ne crois pas que les hommes habitués à s'observer trouvent cette supposition trop hasardée; nous verrons dans la suite quelles sont les impressions qui sont par elles-mêmes dénuées de ce caractère de personnalité, et celles qui le renferment essentiellement.

(2) *Homo, simplex in vitalitate, duplex in humanitate*, dit énergiquement Boërhaave dans son traité de *Morbis nervorum*.

bre. Mais tout ce qui est du simple fait de l'organisation, uniquement soumis aux lois de la vitalité, et étranger aux lois de la pensée, rentre dans le domaine exclusif de la physiologie. Cette science expérimentale devra donc fournir un point de départ ou un préliminaire essentiel à l'analyse des facultés humaines.

Elle s'attachera à déterminer par des observations exactes toutes les circonstances organiques relatives à ces modes *impersonnels*, (s'il est permis de parler ainsi) qui, subsistant dans l'absence ou le sommeil de la pensée, rapprochent l'homme de sa *simplicité native* ; elle les rapportera à leur source, assignera leurs causes et leurs effets dans l'ordre naturel ou perversi des fonctions qui sont de son ressort, et déterminera leur influence dans le physique et le moral de l'homme. C'est ainsi que, partant des déterminations instinctives et des premiers appétits de l'instinct, la physiologie pourra, par des rapprochements heureux, jeter un grand jour sur ces phénomènes *mixtes*, qui constituent les passions de l'être intelligent ; éclairer le mécanisme de la reproduction ou de la formation même, spontanée, de plusieurs idées ou images, et s'allier ainsi utilement à la métaphysique, qui considère les mêmes faits, en résultats, sous d'autres rapports ou dans un autre ordre de combinaisons. Enfin, en explorant dans toute son étendue le domaine de la sensibilité physique, cette science pourra nous apprendre elle-même à circonscrire ses propres limites ; en nous faisant connaître l'être sensitif livré à toute l'impulsion de l'organisme, *l'être simple dans la vitalité*, elle nous conduira jusqu'à la source de ces déterminations libres et réfléchies, qui constituent, hors de sa sphère, un second élément de l'être *double dans l'humanité*.

La physiologie entrera donc essentiellement dans une analyse ou une science complète des facultés humaines, qui embrasse également les facultés actives, prises dans la conscience de leurs actes et les conditions ou instruments nécessaires à leur déploiement, comme les facultés sensitives prises dans les affections immédiates et l'ensemble des causes physiques qui les déterminent.

Mais dans l'application commune de deux sciences, ou méthodes, à l'analyse des facultés et propriétés diverses du même être organisé, sentant et pensant, la ligne de démarcation qui doit exister entre elles, et la part d'influence respective qui leur appartient, se trouveront fixées par le point de vue particulier, sous lequel il est exclusivement permis à chacune d'envisager ou d'atteindre son sujet propre.

Et d'abord, en suivant l'ordre des procédés, auquel doit régulièrement se conformer toute science qui a pour objet la *vérité absolue* (1), on conçoit que le sentiment ou la conscience des actes purement réfléchibles, au dedans de nous, diffère, soit des affections immédiates de la sensibilité, soit de la représentation objective des causes ou du jeu des instruments organiques qui leur correspondent, autant peut-être que deux sens peuvent différer l'un de l'autre dans leurs fonctions ou leurs produits de conscience. Il devra donc y avoir deux méthodes ou deux sortes de moyens d'appliquer l'observation à ces faits et de se mettre, pour ainsi dire, à leur portée. Par suite les analogies phénoménales, qui s'offrent au point de vue extérieur ou physique, ne

(1) Observer les faits, les classer, poser les lois, chercher les causes (Voy. le premier paragraphe).

pourront rentrer dans ce champ intérieur où la réflexion se concentre. Dans l'un tout devra *s'individualiser* et se *simplifier* ; dans l'autre tout tendra à se *généraliser* et se *composer*. Les classifications et les lois ,devront donc encore être établies sur des bases différentes et souvent opposées.

Mais c'est surtout dans la recherche des *causes*, ou la détermination des puissances et des facultés, que les deux méthodes se trouveront le plus en opposition. Nous avons déjà remarqué, en effet, que dans les sciences physiques, les phénomènes peuvent toujours être conçus dans leur ensemble et classés suivant leur ordre de succession ou d'analogie, indépendamment de la *cause*, dont l'idée n'entre point dans le calcul de l'expérience ; le terme, qui l'exprime, étant employé comme résumé général des faits analogues particuliers, ou encore comme signe d'une force productive (*x*), dont on peut, sans inconvénient, écarter ou transformer la valeur individuelle.

Au contraire, dans la science réfléchie, ou la conscience des facultés *actives* de l'individu, le fait intérieur ne saurait être conçu ou senti hors de l'idée ou du sentiment individuel de sa cause ou force productive. Prenons pour exemple un acte quelconque, ou pour mieux fixer nos idées, un *mouvement*, un *effort* particulier que la *volonté* détermine. Le sentiment de la force *moi*, qui produit le mouvement, et l'effet *senti* de contraction musculaire, sont bien deux éléments constitutifs de la *perception d'effort volontaire* ; mais le premier de ces éléments est si nécessairement uni à l'autre dans la même perception complète, qu'il ne peut en être séparé, sans que cette dernière soit entièrement dénaturée, et réduite à la simple sensation pas-

sive, qui a lieu, par exemple, dans un exercice de la *contractilité organique*, comme un mouvement convulsif, un battement de cœur, etc.

Il n'est donc plus permis ici de faire abstraction de la cause motrice individuelle ; celle-ci n'est plus une *inconnue* dès qu'elle se réfléchit dans sa source où reprend sa base naturelle. On ne pourra donc plus en transformer la notion *singulière* en une idée abstraite *générale*, dont le signe exprimerait une classe entière de modes, pris en dehors de la puissance qui les produit, et rapprochés entre eux par certains caractères vrais ou supposés d'analogie extérieure.

On ne serait pas fondé, par exemple, à changer la valeur propre de termes tels que ceux d'*attention*, de *rappel*, etc., en leur faisant signifier également, et en vertu d'une généralisation arbitraire, *toute sensation* devenue *exclusive* par sa propre vivacité, et indépendamment de la puissance qui la rend telle ; toute *modification reproduite* spontanément en l'absence de son objet et sans tenir compte de la force *reproductive*, etc. Car ce serait là dénaturer les idées en les transformant ; ce serait substituer au sens réel et métaphysique des termes une valeur artificielle et logique, et dès lors il n'y aurait plus de domaine pour une science de réflexion. Dès lors aussi la métaphysique, renonçant à fixer un système d'idées qui constituent précisément son propre apanage, ou les prenant dans une source étrangère où elles ne se trouvent plus qu'altérées, ne pourrait que se ranger sous les bannières de la physique, dont elle devait éclairer les principes, et se livrer en aveugle à certaines *formes* logiques à qui elle devait donner un *fond*.

De là il résulte (et peut-être dois-je craindre d'énon-

cer positivement ici une opinion qui paraîtra sans doute encore bien paradoxale), de là, dis-je, il résulte que la méthode de Bacon si parfaitement appropriée à l'objet des sciences physiques (1) ou au but qu'elles doivent exclusivement se proposer, n'atteindrait point celui d'une science des facultés ou opérations de l'intelligence, ou ne pourrait s'y appliquer que d'une manière très-incomplète. Ainsi cette maxime, qui nous apprend à procéder uniquement de la connaissance des *effets* à celle des *causes*, ne souffrant en effet aucune exception, quand on la borne à la recherche de la vérité absolue, dans les sciences de faits rapportés hors de nous, serait de nul emploi quand il s'agirait d'observer ce qui est en nous, d'assigner l'ordre de génération de nos facultés et les lois de notre pensée, ou de remonter par la réflexion à l'origine de toutes nos idées, jusqu'à celle de *cause* inclusivement.

En effet, pour nous en tenir au dernier exemple précédent, et n'ayant égard qu'à la réalité et aux moyens de notre connaissance intérieure, si la cause ou la force

(1) La valeur exclusive, que Bacon donnait à la méthode expérimentale des sciences physiques, ressort bien clairement de ce passage du traité de *augmentis scientiarum*, où toute métaphysique, toute idéologie même peut trouver sa condamnation. « Mens « humana, si agat in materiam, naturam rerum, et opera Dei con- « templando, pro modo materiæ operatur atque ab eâdem deter- « minatur : si ipsa in se vertatur. tanquam aranea texens telam, « tunc demùm indeterminata est ; et parit telas quasdam doc- « trinæ tenuitate fili operisque mirabiles, sed quoad usum frivo- « las et inanes ». Ainsi donc la réflexion sur nous-mêmes ne nous donnerait que des idées confuses, vaines et frivoles ? Cependant Locke pensait autrement, lorsqu'il regardait les idées simples que nous acquérons de nos opérations intellectuelles, *percevoir, vouloir, juger*, etc., comme tout aussi claires qu'aucune de celles qui viennent directement des sens externes. Descartes et Leibnitz auraient attribué aux premières une clarté supérieure.

agissante *moi* ne se sent point, ou n'existe point pour elle-même, hors de son produit direct, l'*effort*, le mouvement ou le mode actif quelconque qui en résulte ; du moins ici et dans l'ordre de la connaissance dont il s'agit, la perception de l'*effet* ne saurait être isolée du sentiment de la *cause*, l'une ne conduit donc point à l'autre : nous verrons même dans la suite des exemples d'un progrès inverse. Quant à présent, nous visons moins à justifier le paradoxe qu'à l'atténuer, et à motiver un doute, en attendant de plus amples explications.

Mais si, refusant d'admettre toute distinction entre les deux espèces de faits et de connaissances dont il s'agit, on persistait à vouloir soumettre à la même méthode d'observation et de classification les phénomènes ou les propriétés qui se représentent, et les actes ou opérations intimes de la pensée qui se réfléchissent, on ne pourrait que parvenir à l'un des trois systèmes exclusifs qui fondent toute la science des facultés humaines, soit sur les lois physiologiques de la sensibilité, soit sur des hypothèses mixtes, empruntées, partie de l'analogie sensible des choses extérieures, et partie d'une autre sorte d'analogie *logique* et conventionnelle des formes du langage ; soit encore sur les lois purement métaphysiques ou *subjectives* de la pensée, abstraction faite des conditions ou circonstances sur lesquelles reposent ces lois elles-mêmes.

Nous avons assez insisté précédemment sur les bases du premier système, et sur les limites où il nous a paru qu'il devait se restreindre.

Quant au second, nous allons voir qu'il s'appuie peut-être moins sur une observation quelconque, extérieure ou intérieure, que sur des hypothèses et des définitions souvent nominales. Il pourra donc arriver que trans-

gressant l'ordre légitime des opérations dans les sciences de faits (*observer* les faits individuels, avant de *classer* ou de *poser des lois*) on glisse, dans ce système, sur l'opération première, qui est en effet ici la plus difficile, pour arriver tout de suite aux deux autres ; ou qu'encore en commençant par *l'abstrait* pris pour le *simple*, on forme les classes les plus étendues, et même une seule classe, telle que la *sensation*, avant de s'attacher à saisir les différences spécifiques des modes réels compris sous ce terme général. Et l'on peut déjà voir que la science de l'entendement humain tendrait à se réduire ainsi à une sorte de nomenclature, ou à un système de classification et une sorte de procédés *logiques*, où il s'agirait principalement de *transformer* les signes, de les substituer les uns aux autres, ou d'en déduire ce qu'on y aurait mis par convention. L'idéologie ne serait donc plus, en aucune manière, une science de *faits*, mais une méthode générale qu'il s'agirait de bien suivre, une langue qu'il s'agirait de bien faire et bien parler.

Dans le troisième système, où le *sujet* pensant part de sa réflexion intime et du simple fait de son existence actuelle, sans chercher ni appui, ni objet, ni conditions originaires au dehors, on se trouve conduit, par un point de vue encore trop exclusif, à ces doctrines de métaphysique abstraite, où l'homme se *posant*, pour ainsi dire, lui-même *à priori*, comme un *pur esprit* et comme s'il était tout *pensée*, ne communique plus qu'avec des intelligences du même ordre, et se trouve séparé de la nature matérielle par la réflexion, comme l'observateur du physique s'y trouvait uni et presque identifié par la sensation.

Mais c'est en vain que l'esprit de l'homme tend à con-

centrer ainsi toutes ses vues sur un seul côté de son être, ou à subordonner toutes ses facultés diverses à l'unité systématique de principe, le sens intime s'oppose incessamment à cette concentration absolue, et vient rompre ou *fractionner l'unité*. De là le double emploi continué de méthodes et de langages, qui tous calqués, d'une part, sur des représentations *objectives*, reçoivent forcément l'empreinte de la réflexion intérieure ; ou tous fondés, d'autre part, sur des conceptions *réfléchies*, sont contraints d'emprunter la couleur et les formes sensibles des choses ou des *images* (A).

J'ai cru qu'il importait de signaler l'existence de deux ordres de faits, et de reconnaître la nécessité de deux sortes d'observations qui s'y approprient, avant même de chercher plus expressément en quoi consistent ces faits et quels sont les sujets propres et les moyens naturels de cette double observation. Il m'a semblé que la valeur transformée des idées de *causes*, *puissances*, ou *facultés*, telles que les physiciens les emploient, déguisant la source réelle et la véritable génération de ces idées, ne pouvait s'adapter à des questions aussi fondamentales (que la *proposée*), sans en dénaturer entièrement le sens, et faire prendre le change sur l'objet réel d'une philosophie première. J'ai dû m'attacher à faire voir que c'était en vertu de cette valeur fictive, ou de cette application détournée du principe de *causalité*, que la science de nos facultés ou opérations intellectuelles avait été ramenée, soit à celle de fonctions ou résultats de *fonctions* qui peuvent être *décomposées* dans leurs instruments ou leurs sièges, soit à une simple méthode de classification des idées ou des modes transformés de la sensibilité, considérés comme passifs et hors de toute puissance ou

force *transformatrice* ; soit encore à des notions surnaturelles et mystérieuses ou vagues de cette puissance. Or, je ne crois pas que dans aucun de ces points de vue, on ait encore atteint le but d'une analyse réelle de nos facultés ou opérations intellectuelles, qu'on ait pu même y concevoir nettement l'objet d'une véritable *décomposition* proprement dite, ni que les méthodes employées aient pu en donner les moyens : telle est l'opinion, hasardée peut-être, que je vais tâcher pourtant de justifier.

Comme la question a été conçue et se trouve exprimée dans la langue de l'auteur du *Traité des sensations*, qui s'est expressément proposé une *décomposition de la faculté de sentir*, identifiée avec celle de *penser*. (1), c'est dans ce point de vue que je dois me placer d'abord ; j'examinerai ensuite, dans le même objet, quelques-uns des principaux systèmes de métaphysique proprement dite ; et après avoir tâché de déterminer le sens du problème dans ces diverses doctrines, je dirai à mon tour la manière dont je conçois une décomposition de la faculté de penser.

§ V

De l'analyse des facultés humaines dans divers systèmes de philosophie. Projet d'une méthode particulière de décomposition.

(I. ANALYSE IDÉOLOGIQUE, SYSTÈME DE CONDILLAC)

Quoique Condillac se soit le premier proposé la question qui consisterait à décomposer la faculté de

(1) Voyez la Logique, chap. II.

sentir ou de *penser* : en se plaçant dans ce point de vue, où il prend les facultés intellectuelles pour les caractères abstraits d'une même sensation quelconque, et suivant la méthode particulière qu'il emploie pour distinguer et noter ces divers caractères, il paraît difficile de concevoir la possibilité et l'objet de quelque *décomposition* réelle.

Ce terme *décomposition*, emprunté de la chimie, où il a son acception propre et directe, ne peut s'appliquer, même dans un sens métaphorique, qu'aux cas où il s'agirait de séparer ou de concevoir, par division réelle, les éléments d'une idée ou d'une modification véritablement *composée*, moins par la multiplicité et le nombre de ses parties, que par leur hétérogénéité ou diversité essentielle. Comme l'or, par exemple, ainsi que tous les métaux et les diverses substances *chimiquement simples*, peuvent bien être modifiés de différentes manières, sans jamais pouvoir être *décomposés*, tandis que les *oxides* et les *acides* seuls se décomposent ou se résolvent en leurs éléments ; ainsi, il ne peut y avoir de décomposition dans les modes de notre sensibilité ou les opérations de notre intelligence, qu'autant qu'il y entre des éléments de nature diverse ou provenus de sources différentes.

Il y a peut-être aussi une sorte de décomposition physiologique applicable aux fonctions réellement composées par le nombre, la diversité, le jeu variable et les produits des instruments ou organes qui concourent à les produire. Ainsi en considérant la *sensibilité* comme fonction générale, d'où résulte l'ensemble des phénomènes de la vie, et prenant ce terme suivant l'extension ou la compréhension de valeur phénoménale qu'il peut avoir dans l'esprit du physiologiste,

c'est à ce dernier qu'il appartiendrait de décomposer l'ensemble des *fonctions sensibles*, comprises sous le nom de sensibilité ou faculté de sentir. Mais alors, écartant l'acception propre individuelle ou métaphysique du même terme, le physiologiste se bornerait à y voir le résumé de phénomènes multiples et analogues, en s'interdisant tout retour vers la force inconnue qui les produit ou l'être unique moi qui se les attribue.

Ce n'est point là du tout le point de vue où se place Condillac. Sous le terme abstrait *sensation* il ne fait entrer ni les idées de circonstances organiques, ni celles de causes ou forces, extérieures ou intérieures, à qui telle modification peut alternativement ou simultanément se rattacher.

Il semblait pourtant que la possibilité présumée d'une décomposition supposait des fonctions ou des forces *composantes*; mais notre philosophe ne veut voir dans la sensation que l'âme même *modifiée d'une certaine manière* à la suite d'une impression quelconque. Or, l'âme (qui n'est pas le moi, mais le sujet *objectivement* conçu, l'antécédent (*x*) des rapports d'attributions ou d'inhérence de tous les modes qui en seront ultérieurement affirmés), *l'âme* est un être absolument *simple*; il s'est attaché à le démontrer (1) :

(1) Voyez cette démonstration au commencement de l'*Essai sur l'origine des connaissances et de l'art de penser*, etc. Cette démonstration de la *simplicité* et de l'*unité* de l'âme qui s'applique au principe pensant comme *chose*, comme *objet* hors du *moi*, n'est point du tout prise dans la nature du sujet. Aussi ne suffit-elle point pour porter dans l'esprit la conviction qu'on désire. Nous avons un sentiment indivisible et unique de notre personnalité, et c'est là une vérité de sens intime qu'aucun homme réfléchi et de bonne foi ne peut récuser. C'est donc à ce témoignage intérieur qu'il faut s'adresser exclusivement, et toutes

d'un autre côté, elle est *identifiée* avec sa *modification*, et ne peut être *rien* de plus pour *elle-même*. C'est ainsi, qu'à l'exemple des physiciens dont il emprunte la méthode, ce philosophe commence par écarter deux notions obscures, dont l'esprit humain fait pourtant toujours, malgré lui, un emploi si continuel et si nécessaire, celle de *substance* et celle de *cause*.

Mais en s'arrêtant à ce point de vue, où trouver la matière de quelque décomposition possible? Sera-ce dans plusieurs modes simultanés et réunis en une seule sensation ou idée? Mais l'être sentant n'est-il pas encore identifié avec l'ensemble comme avec chacune de ses modifications partielles? et lorsqu'il se sent toujours intérieurement comme *simple*, où prendre l'idée des éléments de *composition*?

D'ailleurs la direction, que donne l'auteur à ses analyses, nous prouve qu'il ne s'agit point pour lui de la résolution d'un mode ou d'une idée complexe dans ses *éléments* simples. C'est une décomposition de *la faculté de sentir*, ou d'une sensation quelconque *en général*, qu'il se propose.

Or, pour cela, il va énumérer divers caractères accessoires que peut prendre cette *sensation* en se *transformant* d'une part, pendant qu'elle demeure, d'autre part, fondamentalement identique à elle-même par hypothèse, puisqu'elle est toujours exprimée par

les preuves tirées de l'imagination ou qui se fondent sur des comparaisons empruntées du monde extérieur, ne pouvant être énoncées que dans un langage inexact et métaphorique (comme lorsqu'on dit que plusieurs modifications différentes ne *peuvent se réunir dans un sujet composé*, etc.) toutes ces prétendues preuves, dis-je, sont vaines et illusoire. Témoin les discussions éternelles dont elles sont l'objet.

le même terme. Ainsi, par exemple, la sensation actuelle, qui par sa vivacité devient exclusive de toute autre, prendra ce caractère que nous exprimons par le mot *attention* : persiste-t-elle lorsque l'objet n'agit plus sur l'organe ? C'est la *mémoire*. Deux sensations de la même espèce, ou une *sensation* et un *souvenir*, concourent-ils sans se confondre ? C'est le *jugement* ou la *comparaison*, etc. Mais serait-ce bien là une *décomposition* de la faculté de sentir ? n'est-ce pas plutôt une espèce d'analyse que l'on pourrait appeler *descriptive*, où une propriété de mon être, une de ses modifications quelconques abstraite dans son signe, m'est successivement représentée sous différents points de vue, notés eux-mêmes par autant de caractères ou de signes conventionnels qui servent à *définir* l'idée totale *de sensation* ?

Mais j'avance, dans l'application de cette méthode, jusqu'aux résultats que l'auteur prétend en déduire, et jusqu'au point où il va mettre le terme total *sensation* ou faculté de *sentir* dans une véritable *équation* avec les signes partiels ou éléments caractéristiques qu'il y a distingués (1). Je m'aperçois bien qu'alors il ne s'agit plus d'une décomposition d'idée ou de modes, fondée sur une observation réelle quelconque ; mais bien d'une analyse logique ou artificielle, qui part uniquement des classifications hypothétiques du langage, et dont les signes sont en même temps instruments et sujets uniques. Je conçois aussi comment il peut suffire à cette théorie d'être liée dans l'expression, sans avoir besoin de l'être dans les faits positifs avoués par le sens intime, qui n'a pas été consulté pour l'éta-

(1) Voyez la *Logique*, chap. IX.

blir (1). Je conçois enfin comment, n'ayant qu'à traiter des idées artificielles, faites par moi, sans *modèle* extérieur ni intérieur, je puis déduire et raisonner avec presque autant d'assurance et de précision dans la science métaphysique que dans celle du calcul.

Mais, puisqu'il s'agit ici uniquement de *langue*, jetons, en passant un coup d'œil sur le fondement de ces expressions dont toute langue usuelle se sert pour exprimer certaines qualités et propriétés ou actions et facultés *attribuées*, soit aux choses permanentes du dehors, soit aux êtres qui agissent et sentent comme nous.

Le terme *sensation* dans la langue de Condillac, est un de ces noms grammaticalement appelés *substantifs abstraits*. Or, tout nom de cette espèce peut dériver ou

(1) En composant le *Traité des systèmes*, Condillac fut frappé surtout du danger qu'il y avait à réaliser des abstractions, puisque c'est là qu'il trouvait la source commune des égarements de tous les métaphysiciens. C'est aussi probablement ce qui le détermina à faire l'essai d'une nouvelle théorie, où il pourrait écarter l'idée prétendue abstraite d'un *moi* substantiel, distingué de ses modifications accidentelles, et celle de cause, ou force productive externe ou interne des mêmes modifications. En n'exprimant ainsi que des effets ou modes passifs, et transformant l'idée propre des facultés, il put se passer de la *réflexion* qu'il avait admise d'après Locke dans son premier ouvrage, comme une *source particulière d'idées*. C'est ainsi qu'il fit le *Traité des sensations*... Le succès de cette tentative, la clarté et la précision qu'il lui sembla avoir apportée dans la théorie des facultés intellectuelles, le prévint fortement en faveur de l'application exclusive de sa nouvelle méthode. Or comme cette méthode consistait uniquement à faire la *langue* (Voyez le premier Chapitre du *Traité des sensations*), c'est à-dire à exprimer avec précision les résultats simples ou composés de ses hypothèses ou conventions, et à déduire en conséquence, il inclina de plus en plus à croire que c'était là tout, quel que fût d'ailleurs l'objet d'une science. C'est aussi à ce degré de simplicité qu'il porta en dernier lieu sa doctrine, comme on peut en juger par la *langue du calcul*.

d'un *adjectif* ou du *participe d'un verbe d'action*, et remplit, je crois, dans ces deux cas, des fonctions différentes.

Nous employons ordinairement l'*adjectif* pour exprimer une qualité ou une modification, que nous considérons comme résidant actuellement dans un objet, où notre attention la distingue, d'une manière plus particulière, parmi toutes celles avec qui elle concourt à former un même groupe extérieur, sans l'en concevoir absolument séparée : mais, dès que la séparation complète s'effectue dans l'esprit, la forme *adjective* se convertit en *substantive* dans le langage ; et la qualité ou propriété abstraite peut devenir alors le *sujet* artificiel de plusieurs propositions ou affirmations verbales, qui ont une valeur plus conventionnelle qu'absolue, et n'acquièrent celle-ci, qu'en se rejoignant au *complément* objectif, qui leur communique sa réalité.

Mais il y a d'autres termes abstraits, semblables aux précédents par la *forme*, quoique différents par la source d'où dérivent les idées ou notions qu'ils représentent. Ce sont ceux qui, venus des *verbes*, expriment l'action d'une *force vive*, le *mouvement* phénoménal, le mode transitoire qui en est le résultat. Les noms de cette espèce se *substantialisent*, pour ainsi dire, immédiatement dans la notion d'une cause individuelle, qui, inconnue en elle-même, et ne pouvant avoir de nom *propre* déterminé, emprunte le signe de son effet généralisé et demeure ainsi logiquement identifiée avec lui.

Maintenant, il est impossible de prendre, dans une valeur purement *physique*, le nom abstrait *sensation*. Il ne saurait en effet exprimer une propriété permanente de quelque objet hors de nous, ni une *qualité*

fixe, faisant une partie intégrante de l'un de ces groupes que nous appelons les *corps* (1).

Dans l'acception physiologique, ce terme peut bien représenter l'idée de quelque phénomène ou mode du mouvement; et alors il devient signe d'une *action* ou d'un résultat d'*action*. C'est ainsi que les physiologistes emploient le terme *sensibilité*, non seulement pour désigner une simple qualité ou *propriété organique*, comme ils le disent souvent, mais de plus pour exprimer l'agent inconnu, producteur de tels phénomènes ou mouvements, qui se manifestent dans l'organisation vivante. Tout ce qu'ils affirment ainsi de la *sensibilité*, ou de la *sensation* sans *conscience*, ne doit donc pas s'entendre rigoureusement d'une propriété abstraite, mais de l'agent quelconque des phénomènes vitaux, qui est là le véritable sujet de toutes les attributions réelles.

Quant au point de vue intérieur, sous lequel le métaphysicien considère la *sensation*, et selon la valeur individuelle qu'il doit donner au terme propre qui exprime un tel point de vue, ce terme peut bien exprimer à la fois un attribut permanent du sujet qui s'appelle *moi*, comme une action produite par sa force constitutive. Dans le premier cas, il renferme donc l'idée du sujet *participant* à chacun de ces modes, comme dans le second, l'idée d'une force inséparable de ses actes (2). C'est dans ces cas seulement que les

(1) Nous verrons dans la suite jusqu'à quel point il est exact de dire avec plusieurs métaphysiciens, que les *corps* ne sont, pour nous, que les groupes de nos propres *sensations*.

(2) Cette participation du sujet *sentant* et *moteur* à ce qu'il éprouve, comme à ce qu'il *produit*, a bien toujours lieu; mais elle n'est point la même dans les deux cas, ainsi que nous le verrons ailleurs. C'est d'une telle identité de *participation*, exprimée

deux valeurs grammaticales ou logiques de l'adjectif ou du participe se confondent, et paraissent avoir un fonde-

hypothétiquement par le terme commun *sensation*, que sont partis tous les métaphysiciens ; et ils me semblent par là avoir motivé eux-mêmes l'adoption d'une méthode purement *physique*.

Observons, au surplus que le terme *sensation* est ambigu, et, venant du mot latin *sensus*, peut n'indiquer que la fonction du *sens*, identifiée par les physiologistes avec celle de l'organe ; au lieu que le terme *sentiment*, dérivant du verbe *sentir*, emporte avec lui l'idée de la participation nécessaire d'un sujet individuel et conscient.

Aussi le physiologiste qui, adoptant un langage établi avant lui, mais cherchant à le préciser davantage, avait distingué une *sensation animale* et une autre *organique*, n'eût pas distingué, je crois, un *sentiment organique*, ni peut-être même un *sentiment animal*.

L'estimable auteur des *Eléments d'idéologie*, à qui la science doit tant, et que je ne cesserai jamais d'honorer, lors même que je me permettrai d'être d'un avis contraire au sien, M. de Tracy, a employé le premier cette formule *sentir des sensations*. Je ne crois pas qu'il eût hasardé de dire de même *sentir des sentiments*. Le pléonasme serait alors réel, puisque, l'*objet* du verbe étant renfermé dans le verbe même, on n'aurait qu'une idée absolument identique répétée deux fois sous des formes différentes ; c'est comme si l'on disait *souffrir une souffrance*, ou *parler une parole*, etc., au lieu qu'en prenant la *sensation* pour le résultat immédiat de la fonction d'un organe, et désignant par le verbe *sentir* la participation expresse du sujet à l'impression organique sensible qu'il reçoit, il n'y a plus en effet de pléonasme ; et la formule *sentir une sensation* exprime même assez énergiquement ce fait de conscience dans lequel *le moi* s'unit à sa modification sous un certain point de vue, pendant qu'il s'en sépare sous un autre pour la percevoir, la *juger*, en la rapportant à un organe ou à un terme hors de lui.

Il en est à peu près de même de l'expression, *sentir un souvenir*, un *rapport*, une opération quelconque de l'esprit, qui, indiquant plus particulièrement la conscience de *moi* dans certains actes ou produits, peut se référer à ce sentiment supérieur que Locke appelle *réflexion*. Mais il fallait peut-être distinguer ces différents emplois du même mot *sentir*, et en chercher les fondements et les conditions dans le caractère même des modes sentis...

ment métaphysique égal dans la conscience de l'être sentant, qui se prend lui-même pour sujet de toutes les attributions *passives* ou *actives*. C'est ici surtout que tout ce qui se dit ou s'affirme de la *sensation*, ne peut s'entendre d'une simple propriété physique ou organique, abstraite dans son signe, mais uniquement du sujet conscient, qui est toujours censé y prendre part.

Ces distinctions posées, quelle serait donc la valeur réelle que l'esprit pourrait attacher à ces formules : *la sensation se transforme* ; *la sensation devient mémoire, comparaison*, etc. Est-ce le sujet identique qui se transforme dans ses modes attributifs ? Est-ce la force agissante qui devient successivement tous ses produits ?

Dès son premier point de départ, Condillac paraît bien prendre le mot *sensation* pour exprimer la propriété essentielle, ou l'attribut unique permanent de *l'âme*, qui ne peut, suivant lui, faire autre chose que *sentir* ou *se sentir* ; et alors c'était seulement changer les signes, en mettant le terme *sensation* à la place du mot *conscience*, adopté par Descartes et son école, pour désigner expressément l'acte de *se sentir soi-même*. La *sensation*, pouvant donc être prise pour cet acte fondamental, qui demeure identique au sein de toutes les modifications variables, ne devait pas être dite *se transformer* en elles, ni s'appliquer indistinctement à toutes en devenant leur titre appellatif commun.

Mais l'auteur ayant feint une hypothèse dans le dessein exprès d'éloigner les notions obscures de *substance*, de *force*, écarte en même temps toute idée de personnalité ou d'*égoïté* substantielle, comme d'activité productive, dès qu'il suppose que l'âme de la statue est

identifiée avec sa modification, la *devient*, ou ne peut être autre chose *pour elle-même*, pas plus que pour le spectateur du dehors qui l'impressionne à son gré. Le terme *sensation* ne paraissant plus alors renfermer d'idée précise et individuelle de *moi* (ou l'*enveloppant* si bien qu'on ne saurait l'en dégager en aucune manière), ne représentera plus que la modification abstraite de son sujet d'inhérence. Il en sera alors comme du nom d'une qualité extérieure, séparée de son groupe objectif et considérée (hors de la résistance qui lui servait de support) sous divers points de vue, que l'esprit peut y découvrir encore dans cet état d'isolation, en la prenant pour sujet logique de proportions diverses.

C'est ainsi que l'*étendue* et la *quantité* deviennent, dans leurs signes, sujets abstraits d'une multitude infinie d'attributions, et fournissent la matière d'une science dont l'esprit humain, qui la créa, n'épuisera peut-être jamais la fécondité... Mais c'est d'une telle science qu'on peut dire surtout qu'elle est *conventionnelle*, roulant sur ses propres définitions, constituée dans sa langue, ses méthodes *mécaniques*... Ne pourrait-il pas en être de même de la sensation *abstraite*, qui deviendrait par là le sujet d'une théorie féconde, où tout se réduirait au mécanisme d'une langue dont il ne s'agirait plus que de *transformer*, de déduire ou de substituer les signes suivant des règles précises, déterminées par l'hypothèse fondamentale, et les conventions subséquentes? Ainsi, l'on trouve un système de vérités conditionnelles, bien liées par l'expression; mais où est la vérité absolue? quel est le *critère* intérieur qui doit servir à la reconnaître, à nous connaître nous-mêmes? Où est le *modèle exemplaire*, auquel les

idées, comme leurs signes, doivent se conformer? Où est le point d'appui de toute notre existence, le fait primitif qui en constitue le sentiment individuel, enfin, l'origine de nos facultés actives, ou des idées simples réfléchies, que nous pouvons en acquérir?

L'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, plus rapproché, je crois, d'une science de faits d'observation intérieure, n'était pas encore parvenu à porter la théorie des facultés intellectuelles à ce degré de simplicité et de précision, propre aux sciences qui ont un *objet* purement abstrait, et dont l'homme fait lui-même les idées avec la langue.

« J'appelle *opération*, disait Condillac dans son premier ouvrage (1), la *pensée*, en tant qu'elle est *propre à produire quelque changement dans l'âme* ». Tels sont surtout ces modes auxquels concourt la force active, que nous nommons *volonté*, à l'exclusion peut-être des modifications toutes passives reçues par la sensibilité. Nous verrons en effet que ces premiers modes seuls sont *essentiellement* accompagnés de *conscience*. Ils sont donc des *pensées*, de plus ils sont des *changements*, et sont propres à en produire en nous ou hors de nous. C'est donc à eux que s'applique complètement la définition précédente.

Les *opérations*, continue le même auteur, (et par suite les facultés ou puissances par qui ces opérations s'effectuent) ne sauraient faire partie des *matériaux* de nos connaissances (*objectives*) puisque ce sont celles qui les mettent en œuvre ».

Ce point de vue me paraît tout fondé sur le sens

(1) *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, section II^e, chap. X.

intime, et non sur aucune hypothèse prise hors de la réflexion. On conçoit ici que les *facultés* ou les *opérations* d'une même *force*, appliquée à élaborer ou transformer certains matériaux, sont nécessairement hors d'eux et n'en font point partie intégrante. On ne saurait donc prendre les unes pour de simples *caractères* ou *circonstances* des autres, ni confondre ces facultés avec leurs matériaux sous un seul et même titre *sensation*, qu'il s'agirait de définir ou d'analyser logiquement plutôt que de *décomposer*.

C'est pourtant là que fut conduit postérieurement l'auteur du *Traité des sensations*. Comme dans le point de vue hypothétique, où il se mit alors, il identifiait complètement le *moi* avec toute modification passive, il devait aussi, par suite, identifier les actes ou opérations avec leurs objets, les forces avec leurs produits, la pensée, en tant qu'elle est propre à *produire* des changements, avec la sensibilité, en tant qu'elle est propre à en *recevoir*. Il ne devait donc plus y avoir qu'une seule classe de modes *passifs homogènes*; et toutes ces facultés, nominalement distinctes, venaient se résoudre dans une simple capacité réceptive unique, qui ne pouvait que se transformer.

Aussi trouve-t-on dans la *Logique*, où cette doctrine est complètement résumée, la plupart des facultés intellectuelles exclusivement considérées sous le même rapport de passivité, et leurs définitions bien déduites de la dernière hypothèse; telles sont, par exemple, l'*attention*, la *mémoire*, le *jugement*, et toute cette classe de modes passifs compris sous le titre *volonté*, comme le *besoin*, l'*inquiétude*, les *désirs*, etc., où l'on ne peut voir en effet que des caractères divers d'une même sensation fondamentale.

Mais on retrouve de plus dans cette analyse des éléments qui se rattachent à l'ancienne doctrine (1) ; on y reconnaîtrait encore des opérations d'une force *transformatrice*, distincte des *matériaux transformés*, et conséquemment n'en faisant point partie, par exemple, certains actes qui consistent à *donner son attention*, à la *diriger* successivement ou la *réfléchir* sur plusieurs objets pour les *comparer*, et rassembler ainsi, par cette sorte de *réflexion* objective dans une seule idée, des qualités éparses dans plusieurs, ce qui s'appelle *imaginer* : voilà des actes qui sont bien en dehors de la sensation, ou qui supposent du moins quelque chose de plus qu'une seule capacité réceptive.

La doctrine n'était donc pas uniforme ; mais elle demeurerait susceptible d'une nouvelle simplification et comportait une homogénéité plus parfaite. Tel est le but qu'un des plus célèbres disciples de Condillac s'est proposé depuis, en réduisant l'ensemble de toutes nos idées sensibles, comme des *opérations* intellectuelles qui y sont censés comprises, sous quatre grandes classes qui, rentrant toutes également dans le domaine de

(1) On a remarqué souvent que Condillac n'avait jamais systématisé toute sa doctrine. Il est bien facile, en effet, quand on a lu et comparé les divers ouvrages de ce philosophe avec l'attention qu'ils méritent, il est aisé, dis-je, de s'apercevoir que sa doctrine est double, et présente en résultat deux systèmes de philosophie tout à fait différents. où tout ce qui se rallie à la doctrine du *Traité des sensations* ne peut se concilier avec les principes de l'*Essai sur l'origine de nos connaissances*. Il serait bien bon de marquer tous les points où ce partage a lieu, comme aussi de faire un relevé exact de tous les changements importants que l'auteur apporta depuis à son *Traité des sensations* ; on y reconnaîtrait peut-être le besoin que cet esprit si lumineux sentait de donner davantage à l'activité de l'être *sentant et moteur*, qu'il n'avait considéré d'abord que sous un seul de ces rapports exclusivement à l'autre.

la faculté de sentir, sont dites *élémentaires*, par rapport à cette faculté plus générale de *sentir* ou de *penser* (1); savoir : 1^o la *sensation* proprement dite ; 2^o le *souvenir* ; 3^o le *jugement* ; 4^o le *désir*. Il ne reste ainsi du système de Condillac que les éléments homogènes dérivés de la *sensation*, à l'exclusion de tout ce qui ne saurait se rattacher directement au même principe : simplification très ingénieuse qui, par la manière dont elle est établie et l'ensemble de ses résultats, prouve la force de tête, et l'esprit conséquent de son auteur.

Je ne prétends point ici attaquer les bases de ce système ; je crois même qu'on pourrait en former plusieurs sur un plan semblable, et en partant de certaines conventions, étendant ou restreignant tour à tour la signification d'un même mot, tel que *sensation*, *souvenir*, etc., réduire ainsi ou augmenter peut-être le nombre des *facultés élémentaires*. Tous ces systèmes de classification ont leur utilité ; il est même indispensable d'en adopter un, pour pouvoir discourir avec méthode de nos idées ou opérations diverses, et en raisonner comme des objets de notre connaissance extérieure ; et, sous ce rapport, le système le plus simple, étant le plus commode, pourrait bien aussi paraître le meilleur. Mais je ne crois point qu'on doive attacher à ces classes une importance exclusive, en leur prêtant une réalité qu'elles n'ont pas ; ni qu'avant de les former, en commençant par la plus générale, celle de *sensation*, on puisse être dispensé de faire un retour exact sur les modes primitifs, spécifiques ou individuels, directement donnés par chaque sens, sous une forme, soit *passive* de la sensibilité, soit *active* de la volonté

(1) Voyez les *Eléments d'idéologie*, de M. de Tracy.

motrice; ni enfin qu'on soit autorisé à prendre ces termes conventionnels, *souvenir*, *rapport*, etc., comme exprimant, par une certaine vertu logique, la nature des modifications ou opérations diverses; si bien que cette nature sensible ou intellectuelle doive se plier à nos classifications méthodiques, s'étendre ou se restreindre avec elles.

D'ailleurs, et sans aller plus loin, je demande si ces actes ou *opérations* que Condillac n'a pas cru pouvoir se dispenser de reconnaître comme *facultés* distinctes, quoiqu'il ne pût leur assigner de fondement sans détruire l'unité systématique, et altérer l'homogénéité de sa doctrine, si ces facultés, dis-je, n'existent pas réellement dans l'être doué, non seulement de la capacité de *sentir* les impressions qu'il reçoit, mais encore de la puissance d'agir, de *vouloir*, et de se donner par suite certaines modifications, de former certaines idées avec les matériaux reçus du dehors; je demande, en ce cas, si l'on peut confondre cette capacité ou propriété réceptive, et ses résultats passifs d'une part, en écartant, à l'exemple des physiciens, l'idée d'une force *active*, aussi réelle en nous que le sentiment même de notre existence. Enfin, si, après avoir exclu du nombre des éléments intellectuels toutes les opérations actives, à qui ce titre est directement applicable, on peut croire avoir formé un système absolument complet, et avoir énuméré tout ce qui est dans l'intelligence humaine.

Mais, dira-t-on, ces modes actifs ou produits d'une force vivante, sentis en résultats, ne le sont point comme *facultés* ou *puissances*: il n'y a d'idées positives d'aucune espèce correspondantes à celles-ci, considérées en elles-mêmes; et leurs effets étant des *sensations* comme les autres, peuvent bien être attribués

sous ce titre direct, ou sous ceux dérivés de *souvenirs*, *rapports*, *désirs*, à une propriété de sentir unique, abstraction faite des causes qui la mettent en jeu, ou qui effectuent les modifications réelles. Telle est en effet la méthode empruntée des physiciens, où les propriétés permanentes sont assimilées, dans les signes, aux actions, ou aux phénomènes, et les idées de *causes*, absolument exclues de la classification des effets. Nous avons déjà indiqué un point de vue réfléchi où cette méthode ne pourrait être entièrement applicable ; et la suite de cet ouvrage prouvera peut-être la nécessité de porter, dans l'analyse de nos opérations intellectuelles, une méthode différente.

Mais en avouant, dès à présent, que nous ne pouvons connaître nos *facultés* que dans les idées simples de leurs actes ou dans certains résultats *perçus*, ne serait-il pas nécessaire de distinguer encore le caractère propre de ces idées, et la manière très particulière dont ces résultats d'opérations sont *sentis* ? Est-ce donc la même chose que *recevoir* et *sentir* une impression, ou la *produire* et l'apercevoir en même temps, comme l'effet d'une puissance dont on dispose, qui est *soi* ? Et s'il était vrai que ce fût là le titre le plus naturel de la classification de tous les modes de notre existence, si les analogies réelles qui les rapprochent, ou les différences qui les séparent, tenaient essentiellement à ce que les uns sont *produits* en vertu de l'activité d'une seule et même force, tandis que les autres sont *sentis* ou *éprouvés* en vertu de diverses causes d'impressions, ou différentes capacités réceptives correspondantes, pourrait-on se croire autorisé à faire totalement abstraction de ces analogies ou différences réelles, considérées dans les puissances mêmes, pour fonder un plus petit

nombre de classes artificielles sur les résultats partiels d'une simple capacité passive, ou les caractères abstraits d'une même sensation.

D'ailleurs on ne peut nier qu'il n'y ait quelques idées positives, attachées aux termes qui expriment les opérations réelles de *percevoir, vouloir, comparer, réfléchir* : et puisqu'elles ne sont point venues directement des sens externes, qu'elles ne font point *images*, si d'ailleurs ces idées ont un caractère *simple* et individuel, ne faudrait-il pas chercher comment elles naissent ou viennent de la connaissance ? examiner si l'on ne pourrait pas en rapporter l'origine à quelque *sens intérieur* particulier, par lequel l'individu serait en rapport avec lui-même dans l'exercice de ses opérations, comme il l'est par les sens externes avec la nature extérieure ? Dès lors on concevrait le fondement naturel d'une science de nos *facultés*, et d'une idéologie proprement *subjective*.

Nous voici conduits au point de vue d'une analyse de décomposition, qui, partant de la distinction de deux sources de nos idées, a pour objet de séparer les éléments qui se rapportent à l'une ou à l'autre. C'est cet objet que Locke s'est proposé dans son *Essai sur l'entendement humain* ; nous allons examiner comment il l'a rempli.

(II. — FONDAMENT D'UNE ANALYSE DE DÉCOMPOSITION. DOCTRINE DE LOCKE)

La métaphysique, ou, si l'on récusait ce titre, la *philosophie première*, devrait être une science de *principes* où l'on pût assigner le *commencement* de nos idées de

tout ordre, des modifications de notre sensibilité, comme des opérations de notre intelligence. Ce *commencement* est sans doute bien difficile à découvrir, et pourtant, si on le manque, quoiqu'on puisse trouver en avançant plusieurs vérités pratiques importantes, on n'a pas de point fixe pour les rallier ; on sent que l'édifice qui s'en forme manque de base et de consistance, on ne l'habite point avec une entière sécurité.

Le plus sage peut-être des philosophes, Locke, ne chercha point à établir un corps de doctrine, en se plaçant d'abord dans un point de vue partiel, où il pût ramener toutes les facultés intellectuelles, leurs opérations et leurs produits, à un petit nombre de *classes*, ou même à l'unité systématique de *principe*. Il n'eut d'abord d'autre intention que de s'étudier lui-même, d'éclairer d'une nouvelle lumière intérieure l'ensemble de ses idées acquises, de les *acquérir*, pour ainsi dire, une seconde fois, en refaisant peu à peu son entendement, et le soumettant à l'observation la plus concentrée, à l'expérience la plus intime que jamais homme eût peut-être encore tentée sur lui-même.

Cette observation lui fit reconnaître, comme on sait, que toutes les idées qui peuvent entrer dans l'entendement humain, se rattachent à deux sources différentes, la *sensation*, qui transmet directement les premiers matériaux, la *réflexion*, qui les élabore, les transforme, et en tire, avec le sentiment ou l'idée individuelle de chaque opération *transformatrice*, de nouveaux éléments de combinaisons intellectuelles.

La première source était évidente, et tout le monde la reconnaissait. La seconde paraissait plus obscure, et il fallait des efforts pour remonter jusqu'à elle. Or, l'esprit de l'homme cherche toujours les moyens d'un

exercice facile ; c'est pour cela qu'il aime tant la *simplicité*, l'*unité*. On devait donc travailler à ramener toutes nos idées, le système entier de nos connaissances et de nos facultés, à la seule origine de *sensation* ; source claire, où l'on pourrait, ce semble, contempler son entendement comme dans un miroir, et saisir toute la pensée dans une *image*.

Locke lui-même allait peut-être fournir les moyens d'opérer cette simplification désirée, si, par la faible part qu'il faisait à la *réflexion*, et les fonctions particulières qu'il lui assignait dans le développement ultérieur des premières connaissances, et postérieurement à l'acquisition de toutes les idées sensibles, cette faculté devait être moins considérée comme une *source* propre d'*idées* que comme une sorte de *canal* secondaire, par où tout ce qui *découle* de la sensation immédiate irait se rendre dans un *réservoir* commun pour y être élaboré, etc. (1).

En admettant, de prime abord, ce que nos habitudes actuelles nous portent bien à croire en effet, que toutes les *idées de sensations* viennent du dehors dans l'entendement, faites de toutes pièces, sans le concours d'aucune activité réflexive, Locke était conduit à séparer entièrement les deux sources, en rattachant à la dernière exclusivement ces produits ultérieurs (2) d'une intelligence développée, qui, hors de la ligne actuelle des sensations, et indépendants de toute cause objective matérielle, semblent avoir leur mobile unique dans une pure spontanéité du sujet pensant. Ce sujet,

(1) C'est là une remarque fondée que fait Condillac sur la doctrine de Locke, dans l'*Extrait raisonné du Traité des sensations*.

(2) Ces élaborations me paraissent des perceptions comparatives (Ampère).

inné à lui-même, a la *réflexion* en puissance (1), comme il a, par les sens externes, une simple capacité réceptive des idées ou impressions sensibles. De là deux systèmes d'idées et d'opérations séparées en effet dans l'origine; mais de là aussi les difficultés auxquelles était exposée cette doctrine, lorsqu'on prouverait, surtout, que les idées les plus complètement intellectuelles viennent se rattacher, en dernière analyse, à un premier exercice quelconque des sens, ne fût-ce que par les *signes* dont elles sont inséparables (2).

Locke, partant d'une distinction nécessaire entre le sentiment intérieur des actes libres de l'intelligence ou des opérations de la volonté, et les modifications d'une sensibilité extérieure dépendante des objets, entre les idées simples de la *réflexion*, et les idées simples de la *sensation*, était bien, ce semble, sur la voie d'une analyse réelle; il pouvait, en remontant, jusqu'au premier point de départ, créer la *science des facultés humaines*, en même temps que *celle de leur emploi* et de leur objet, et remplir ainsi à la fois les deux derniers titres de la division proposée par Bacon.

Mais pour atteindre ce but, si je ne me trompe, il était nécessaire de remonter plus haut, et d'aller chercher la réflexion elle-même jusque dans sa source : peut-être fallait-il distinguer, entre tout cet ensemble de modes primitifs élémentaires, trop généralement compris sous le titre unique *sensations*, ceux qui ont par eux-mêmes cette espèce de caractère de redoublement intérieur, que le terme *réflexion* exprime, et ceux qui,

(1) Condillac reproche encore à Locke d'avoir admis des *facultés innées dans l'âme*, tout en combattant les idées *innées* (*Extrait raisonné*).

(2) Il m'a semblé qu'il manquait ici quelque chose (Ampère).

directement reçus, affectent simplement la sensibilité, ne se redoublent jamais dans la conscience, mais excluent au contraire tout retour de l'individu sur ce que son organisation éprouve. Il eût fallu encore, je crois, constater ces différences notables dans chaque sensation spécifique ou individuelle ; y découvrir la part contributive de chaque faculté, par une analyse à peu près semblable à celle qui assigna en dernier lieu la part des deux sens externes, tels que la *vue* et le *toucher*, dans une perception totale, simple en apparence. Alors, peut être, la réflexion, se trouvant ramenée à l'origine commune, ne pouvait plus y être confondue avec l'impression directe ou son résultat affectif : la *sensation*, se trouvant elle-même composée, offrait la matière d'une véritable décomposition, et devenait la *source* réelle de deux systèmes d'idées dont les éléments pouvaient être séparés, comme de deux ordres de facultés dont les domaines pouvaient être circonscrits.

L'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* ne sentit pas la nécessité de remonter si haut ; et dans le point de vue où il était placé, comme dans le but exclusif qu'il se proposait d'atteindre, il lui eût été difficile, sans doute, de commencer par ce *commencement*.

Et d'abord, comme il admettait, avec tous les métaphysiciens, un *principe* de la pensée *substantiel* hors de la conscience et avant elle, il devait bien supposer aussi certaines facultés ou attributs inhérents à sa nature, ou innés en lui, dont, par conséquent, il était interdit à la philosophie de scruter l'*origine*, car c'eût été chercher celle de l'*âme* même, et remonter jusqu'à sa *création*.

En second lieu, prévenu pour la division, généralement admise par les philosophes, de toutes les facultés de l'homme, en *entendement* et *volonté*, transportant avec eux toute activité à cette dernière qu'il définit très bien la *puissance de mouvoir* ou d'*agir*, et considérant l'*entendement* (y compris la *réflexion*) en dehors de cette puissance, ou comme une sorte de sens intérieur, réceptif de toutes les idées qui y arrivent, s'y élaborent et s'y transforment, suivant les différentes fonctions dont il est susceptible, l'auteur de l'*Essai* se trouvait dans l'impossibilité absolue d'assigner quelque origine aux facultés *actives* de l'entendement, s'il était vrai surtout que la puissance de mouvoir et d'agir, la *volonté*, fût leur commun principe : il ne pouvait donc reconnaître les caractères mixtes de ces facultés diverses, ni analyser ou décomposer leurs produits.

Aussi ne s'agit-il point de décomposition réelle, ni même d'un système régulier de génération des facultés dans toute la doctrine de Locke ; il se borne presque entièrement à une sorte d'analyse historique ou descriptive des idées qu'il rapporte à deux sources différentes, et à une énumération incomplète et souvent arbitraire des facultés ou puissances qui s'exercent sur ces idées comme sur des matériaux donnés à élaborer.

Il distingue, à la vérité, des idées composées et (chose même qui peut paraître singulière), des idées *simples*, qui, venues partie de la *sensation* et partie de la *réflexion*, offrent ainsi le sujet d'une décomposition proprement dite : mais quels sont les cas où l'on puisse assigner précisément, dans un seul et même mode, la part contributive de chaque source, ou de chaque fonction sensitive ou réfléchie ? Ce partage d'ailleurs pouvait-il bien se faire sans remonter jusqu'au principe ?

Aussi, en parlant d'*origine* des idées, Locke ne distingue jamais l'origine prochaine et improprement dite, où les idées peuvent avoir pris la forme actuelle qu'elles ont dans l'intelligence, et la source primitive éloignée par où elles sont venues, soit entières, soit séparées dans leurs éléments ; et c'est par là surtout qu'a croulé le fondement principal de sa doctrine.

Enfin, et en troisième lieu, ce philosophe ayant eu pour but principal d'expliquer le mécanisme général de l'entendement humain, tel qu'il est actuellement constitué, ne sentait pas le besoin de remonter jusqu'à l'origine de *ses forces mouvantes*, ni de déterminer la manière dont les diverses pièces de la machine intellectuelle, s'il est permis de parler ainsi, ont pu se combiner, se coordonner entre elles dès l'origine. Se proposant de faire une histoire de nos diverses idées, d'assigner les caractères d'analogie qui ont pu servir à les distribuer sous certaines classes : caractères dont le plus saillant, et le principal, se tire d'une origine commune, c'était assez pour lui d'avoir signalé généralement cette source ou d'avoir montré que les idées en dérivent d'une manière quelconque ; il ne croyait pas avoir besoin de creuser dans la source même, ou de faire, pour ainsi dire, l'analyse chimique des éléments qui peuvent déjà s'y trouver renfermés.

En un mot, Locke, se bornant à ce que la science lui paraissait offrir de plus accessible à nos moyens de connaître, et de plus utile pour la pratique, ne voulut remplir que le dernier titre de la division psychologique : en s'arrêtant à l'*objet* ou aux *produits effectifs de nos facultés*, il dut négliger tout ce qui se rapportait plus expressément au caractère et à la mesure de ces facultés mêmes. Aussi quand il en parle, c'est unique-

ment pour spécifier les caractères de *simplicité* essentielle, propres à ce système d'*idées réfléchies*, que notre langage exprime par les substantifs abstraits *verbaux* de *perception*, *jugement*, *volonté*, etc., et non pour chercher les conditions primitives et les circonstances qui les font naître, ou la génération même de ces facultés, l'ordre de leur subordination naturelle, leur dépendance d'une première, etc.

Ce plan de recherches était placé hors du point de vue de Locke, comme loin du but et de la méthode de son essai. Aussi lorsqu'il eût bien reconnu le caractère *individuel* et *simple* (et non point général ou abstrait) des idées réfléchies de nos propres *facultés*, il n'en tire presque aucun parti pour coordonner et étendre ce système d'idées, qui avait plus besoin qu'aucun autre, qu'un philosophe aussi judicieux y portât une main régulatrice : il le laisse, au contraire, presque aussi inexact et confus qu'il l'avait trouvé.

Suivant l'exemple de Bacon, quand il subordonnait la division des facultés intellectuelles à la classification ou à l'ordre *encyclopédique* de leurs produits, Locke part le plus souvent de la formation logique d'une classe d'idées quelconques, pour y rattacher une *faculté nominale* hypothétique, dont le fondement se trouve étranger à la réflexion. C'est ainsi qu'il distingue une faculté d'*abstraire* et une autre de *composer*, uniquement parce que, dans l'objet de la classification des idées, il en a distingué d'*abstraites* et de *composées*. Et pourquoi ne pas rattacher alors une faculté nominale à chaque classe ? Dès qu'il ne s'agit plus d'idées simples de *puissances* prises de la réflexion de leurs actes, mais de simples *possibilités* abstraites, conclues de l'analogie réelle ou logique de certains modes, pourquoi en limi-

ter le nombre ? N'est-ce pas ainsi, en effet, que les scholastiques avaient multiplié les *essences* et les *causes occultes*, à l'égal du nombre des qualités ou propriétés abstraites qu'ils pouvaient *substantifier* dans le langage ?

On peut donc aisément distinguer deux méthodes employées par Locke dans cette *science propre des facultés*, simple *accessoire* de sa doctrine. L'une vraiment appropriée, se fondant sur la réflexion intime d'actes ou opérations intellectuelles, cherche à énumérer leurs caractères, ou à spécifier les idées *simples* individuelles qui leur correspondent dans le sens intime. L'autre, se rapportant plutôt à un système général de nos connaissances, ne fait qu'établir un certain nombre de titres nominaux, qui embrassent, chacun dans leur extension, les propriétés communes à plusieurs systèmes d'idées, en abrégant le langage, et facilitant les comparaisons ou déductions. L'auteur fait alternativement usage de ces deux méthodes, pour déterminer le nombre et circonscrire les limites de nos facultés intellectuelles, sans distinguer les résultats d'une analyse vraie et réfléchie, de ceux d'une généralisation arbitraire et conventionnelle. Mais comme il insiste davantage sur cette dernière, il contribue peut-être lui-même à jeter les fondements d'une doctrine qui devait transformer ensuite toute la théorie des opérations de l'entendement humain en une science abstraite et hypothétique. Ainsi, Locke aurait préparé lui-même la ruine de son principe de réflexion, pour n'avoir pas reconnu ses premiers linéaments, et creusé jusqu'à ses racines.

Quoique l'*Essai sur l'entendement* soit bien moins un traité analytique des opérations proprement dites de l'intelligence *humaine*, qu'une logique ou un essai

encore incomplet d'*idéologie* générale, on y trouve pourtant l'indication expresse de l'objet et du fondement d'une science des *facultés*, d'une idéologie *subjective*; car, dans cette doctrine, on reconnaît des *opérations* qui mettent en œuvre, élaborent ou transforment les matériaux quelconques donnés par les sens, et qui, par conséquent, ne font point partie de ces matériaux *transformés*, n'entrent pas dans les classes où on les distribue, ne se généralisent point dans les *catégories* de la logique, mais s'individualisent dans les idées simples de la *réflexion*. On aurait donc là le sujet d'une tâche particulière qui reste encore à remplir, et qui consisterait à dresser, d'après les données de la réflexion et l'emploi de la seule méthode appropriée, le tableau le plus complet possible de ces opérations ou facultés, à assigner dans une origine commune ou diverse leurs conditions et leurs limites, et à déterminer enfin la part que chacune d'elles prend à la formation des diverses espèces d'idées *sensibles ou intellectuelles*.

En cherchant à atteindre un tel but par une seule méthode d'analyse, et l'emploi exclusif de cette observation intérieure que Locke a si clairement indiquée, quoiqu'il n'ait pu toujours en faire usage, on se trouverait conduit à un point de vue très éloigné de celui où s'est ultérieurement placé l'auteur du *Traité des sensations*, et peut être plus rapproché de certaines doctrines métaphysiques dont nous avons encore besoin d'examiner les fondements, pour tâcher d'y découvrir l'objet et les moyens de l'espèce de décomposition vers laquelle nous dirigeons nos recherches.

(III. — FONDEMENTS D'UNE ANALYSE MÉTAPHYSIQUE.

POINTS DE VUE DE DESCARTES, DE LEIBNITZ ET DE KANT)

L'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* n'avait point attaqué, jusque dans leurs racines, des doctrines mystérieuses qui, se plaçant hors de l'humanité pour étudier l'homme, ne pouvaient concevoir ses *facultés* que comme des émanations d'une puissance suprême, et ne voyaient dans ses *idées* que des empreintes toutes spirituelles reçues par l'âme au sortir des mains du Créateur.

En combattant le système des *idées innées*, Locke n'entra peut-être pas encore assez profondément dans le sens des métaphysiciens qui l'avaient établi. Lorsque renouvelant l'ancienne comparaison d'Aristote, il considérait l'âme avant l'exercice des sens, comme *tabula rasa*, il était encore loin d'avoir résolu toutes les difficultés auxquelles cette comparaison avait déjà donné lieu, et prévenu celles qui allaient s'élever encore contre sa nouvelle théorie.

Les objections renaissaient effectivement avec une nouvelle force dès qu'on venait à observer que les premières *idées* sensibles mêmes, dont ce philosophe admettait la simplicité ou l'unité de *source*, nécessitaient et supposaient déjà une coopération ou participation active du sujet sentant et pensant, qui y mêle, pour ainsi dire, des éléments de son propre fonds. Quand Locke parle, en effet, des *idées* de *sensation* comme venues toutes faites du dehors, il suppose bien en outre un acte de conscience ou *d'aperception*, qui doit s'unir indivisiblement à l'impression reçue ou à son résultat immédiat, pour élever la *sensation* à la hauteur

de *l'idée* (1). Mais en quoi cette première aperception peut-elle différer de ce qu'il appellera ensuite *réflexion*, sinon par le degré de profondeur, ou le plus ou moins d'éloignement de l'origine commune d'où tout ressort ?

Ces premières *idées* de sensations peuvent donc ne pas être simplement des matériaux reçus d'avance tout formés du dehors, mais renfermer déjà quelques éléments purement réfléchibles, qui, ne se fondant point absolument sur l'impression de l'*objet*, en sont aussi nécessairement distincts que l'est le *sujet* lui-même dans le fait primitif de conscience. Or, ces éléments indivisibles de la *personne*, ou du *moi*, qui existe un et le même dans le *temps*, en se distinguant de ce qui n'est pas lui dans l'*espace*, ne pourront-ils pas encore être dits *innés* dans le même sens où le sujet pensant est dit *inné à lui-même* (2) ?

En second lieu, les secondes idées *simples*, acquises par réflexion dans l'exercice de certains actes, ne sont pas plus ces *facultés* elles-mêmes, que la copie n'est l'original, ou que l'*image* n'est l'objet qu'elle représente. Or quoique Locke réduise la *science* de toutes les facultés de l'âme à celle des idées simples qu'elle acquiert en réfléchissant sur ses opérations, de même qu'il réduit très sagement la science de toutes les substances et propriétés des choses hors de nous aux idées composées et mixtes qu'il nous est possible d'en acqué-

(1) Suivant Locke, l'âme ne peut sentir, agir ou penser, sans *s'apercevoir* qu'elle sent, agit ou pense ; et cette aperception même est la seule caractéristique des opérations ou modifications réelles qui peuvent lui être attribuées (Voy. l'*Essai sur l'entendement humain*, chap. II, etc.).

(2) Voyez les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de Leibnitz.

rir par les sens (1) il n'en parle pas moins de ces facultés ou puissances comme préexistantes dans l'âme humaine, et innées en elle ou avec elle.

(1) Leibnitz a observé qu'il entraînait de *l'être dans toutes nos idées* ; et il est de fait que nous sommes conduits, soit par nos habitudes, soit par la nature même de notre esprit, à attribuer à tout ce qui se représente hors de nous, comme à ce qui s'y réfléchit, une sorte d'existence permanente et indépendante de notre perception actuelle. De là vient la réalisation forcée de plusieurs idées abstraites, et le concept de ce que les philosophes allemands appellent *noumènes* ou choses en soi. Or, comme on reconnaît des *noumènes* extérieurs dans l'espace, on en concevra d'intérieurs ou de subjectifs dans le temps : savoir, l'âme et ses *facultés* ou *formes*. C'est jusque-là que la métaphysique prétend remonter ; toujours elle a voulu se placer au centre de ces *noumènes* intérieurs pour expliquer non pas les choses du dehors, ou les *facultés* de notre intelligence, par les idées que nous en avons ou pouvons en acquérir, mais ces idées mêmes par l'existence des *choses* ou *facultés* telles qu'elles sont par essence, indépendamment de notre conception, et avant même qu'il y ait rien de senti ou de conçu. C'est bien, dans le sens de Leibnitz, dériver le monde réel d'un monde possible.

L'idéologue est bien aussi contraint de partir d'un *noumène* extérieur dont il doit supposer l'existence réelle avant la sensation, puisque celle-ci en dépend. Mais il se garde d'y prendre tout son point d'appui, et s'occupe seulement, comme le titre l'y oblige, des *idées* ou des apparences, sans chercher ce que sont les choses en elles-mêmes.

Kant a très bien senti le double paralogisme, et sa *philosophie critique* tend à le signaler. Mais il ne paraît pas que lui-même soit bien parvenu à s'en garantir : car ces *formes*, ces lois *subjectives*, ces *catégories* qu'il admet avant toute expérience, pour régler l'expérience même, ne sont-elles pas aussi des *noumènes* dont il affirme l'existence, la réalité absolue, hors de la sensation et de l'idée ?

Les philosophes, qui ont proscrit toute métaphysique, l'ont considérée sous ce rapport ou comme la science vaine des choses, des formes ou des facultés en elles-mêmes, hors de toute expérience et observation possible. Ils ont donc cru devoir changer son titre, pour en admettre un autre qui annonce des prétentions plus modestes, puisqu'il se restreint à l'histoire de nos idées ou moyens de *connaître*. Reste à savoir maintenant si les *moyens*, que nous

Or, s'il faut admettre une telle préexistence, ne peut-on pas demander ce que sont les facultés en elles-mêmes, avant qu'elles aient eu occasion de se déployer, ou qu'elles soient parvenues à ce degré où leurs opérations effectives peuvent se manifester par des idées simples, réfléchies ? Ne reposent-elles pas dès lors dans un sens intérieur, comme des *virtualités*, des *formes pures*, ou n'ont-elles pas déjà quelques produits obscurs qu'on peut regarder par anticipation, comme *idées innées* ? ne sont-ce pas des *forces intermédiaires entre les facultés et les actions* (1) ou enfin sous telle dénomination que ce soit, des sortes de *noumènes* qui préexistent à la sensation, puisqu'ils lui communiquent la *forme* nécessaire pour qu'elle puisse s'élever à la hauteur d'une *idée*, et sont antérieurs à l'expérience réfléchie, puisque seuls ils la rendent possible et en constituent les lois ?

De ces tentatives, pour pénétrer ce que sont les facultés de l'âme, prises en elles-mêmes, hors de toute observation possible, ressortent deux systèmes de métaphysique, dont l'un n'admet pas seulement ces facultés comme simples dispositions innées à l'âme, mais de plus comme idées positives qui lui sont infuses, indépendamment de tout commerce avec le monde extérieur, tandis que l'autre ne les admet que comme *virtualités* ou *formes pures*, attendant une *matière* qui doit leur être fournie par les sens externes pour constituer

avons de connaître nos propres *facultés*, sont absolument identiques à ceux qui nous donnent les images des choses du dehors, s'ils peuvent être compris dans la même *histoire*, et sous le titre commun d'*idéologie*.

(1) *Vis activa actum quemdam, sive entelekeam continet atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est* (Leibnitz, Opera, tom. II).

immédiatement les *idées* proprement dites. Ces deux systèmes ayant à leur tête, le premier, Descartes, le second Leibnitz, se sont sous-divisés en plusieurs branches. Mais quoique contraires, sous plusieurs rapports, à la doctrine de Locke, ils s'y rejoignent encore, ou elle se rejoint à eux dans certains points. Ils reconnaissent de même des *idées simples*, originaires de la seule *réflexion* ; mais ils en étendent beaucoup plus le nombre, l'influence et prétendent creuser bien davantage cette *source* simplement indiquée dans l'*Essai sur l'entendement humain*.

Ils supposent bien aussi, avec le philosophe anglais, des *facultés* qui préexistent dans l'âme avant leur exercice complet ou la réflexion possible de leurs actes, mais ils les réalisent plus expressément comme *formes* permanentes, sous lesquelles le sujet sentant et pensant aperçoit ensuite sa propre existence, ou se représente les existences étrangères : ils les réalisent, dis-je, même en les séparant du *moi* qui aperçoit et se représente. Et de là une doctrine purement abstraite, où l'on ne fait guère que parcourir un cercle d'identités verbales, mais qui, prise dans son fondement *réfléchi*, et réduite à ses véritables limites, peut faire concevoir l'objet d'une sorte de *décomposition métaphysique*.

Dès qu'on reconnaît en effet dans la sensation, ou mieux dans les premières *idées* de sensation, supposées simples et homogènes par Locke et ses disciples, dès qu'on y reconnaît, dis-je, deux éléments, l'un tout fondé dans l'impression de l'objet sur l'organe qui la reçoit, l'autre, préexistant dans un sujet qui le tire, en quelque sorte de son propre fonds, on trouve, dès le premier point de départ de toute expérience, la matière d'une décomposition réelle et le fondement même d'une

double observation. Le fil de l'analyse, devant se rattacher alors, pour ainsi dire, à deux anneaux différents, conduira toujours à des idées mixtes, qu'il faudra résoudre, à des produits divers qu'il s'agira de rappeler à leurs sources.

Mais pour effectuer cette décomposition, et trouver de véritables éléments, il faudrait pouvoir déterminer, par des considérations *à priori* (et c'est là la grande difficulté comme le point de divergence de tous les systèmes) la nature et le caractère essentiel de la partie *matérielle*, comme de la partie *formelle* de toute idée ; savoir la manière dont celle-ci réside dans le sens intérieur avant l'expérience ; si elle y est *infuse* comme attribut ou mode essentiel d'une substance passive ou produite par une force essentiellement douée d'activité (1).

Descartes réalisant la pensée intérieure et *formelle* hors de tout objet, et la considérant comme *l'essence* même de l'âme, ne pouvait attribuer originellement à cette substance rien qui n'y fût comme *idée* positive actuelle ; ces idées *innées* qui s'unissent ou se composent dans l'expérience avec les impressions sensibles, et les *images* ou *espèces matérielles*, l'âme les a reçues comme elle a reçu son existence, sans qu'aucune activité, puissance ou vertu *efficace*, propre à elle, ait jamais pu contribuer à leur production.

Dans le système leibnitzien, rien ne peut préexister dans l'âme que comme *virtualité* ou dispositions, mais ces dispositions ne sont point de simples capacités

(1) Cette force est toujours en œuvre, suivant Leibnitz ; mais ses actes ne venant à la connaissance qu'en partie, et suivant certaines conditions, peuvent demeurer toujours au rang des simples *perceptions obscures* dénuées de toute conscience.

réceptives : l'âme est une *force*, *monade* par excellence, à qui l'activité est *essentielle*, et dont les produits s'ajoutant aux impressions reçues, ou leur correspondant par une *harmonie préétablie*, effectuent, dans ce concours seul, de véritables idées complètes qui renferment *matière* et *forme* (1).

Kant vient se placer entre ces deux points de vue, il réalise bien certaines formes qui sont censées, comme les idées innées de Descartes, résider passivement dans le sujet, par la seule nécessité de sa nature et antérieurement à toute impression sensible. Mais il ne leur attribue, avec Leibnitz, la valeur ou le titre complet d'*idées* que dans leur union avec une matière fournie par les *objets*.

Dans ce dernier système, il n'est donc point question de *facultés* proprement dites ; il n'y a point lieu à l'exercice d'aucune force active, et l'entendement comme la *sensibilité* se trouvent réduits à un certain nombre de formes passives qui sont comme autant de propriétés permanentes du *noumène intérieur*. Ces propriétés substantifiées dans leurs signes, abstraites de leur sujet

(1) Cette différence entre les points de vue de Descartes et de Leibnitz, au sujet de la *matière* et de la *forme* de nos idées ne rappelle-t-elle pas bien celle qui existait entre Platon et Aristote, au sujet de cette même forme appliquée aux objets de la perception ? Platon admettait la séparation actuelle des formes qu'il réalisait comme idées dans l'entendement divin, et qui venaient se joindre à une matière pour créer en quelque sorte le monde objectif. Aristote admettait bien une matière et une forme *potentiellement* (ou plutôt *logiquement*) *distinctes*, mais non point réellement *séparées*. Quoiqu'on assimile ordinairement Leibnitz à Platon, c'est ici à notre Descartes que s'applique encore mieux un parallèle que son disciple Mallebranche, le véritable Platon moderne, a parfaitement complété. Leibnitz et l'école allemande sont restés, en ce point, plus près de la doctrine d'Aristote.

ou de leur puissance à qui elles se rapportent, sont énumérées, classées sous le nom de *catégories*. De là une sorte d'analyse logique, où l'on trouve sans cesse confondues les idées d'opérations effectuées dans l'intelligence *vivante* qui s'y réfléchit, avec les termes généraux ou abstraits d'une langue *morte* qui n'en conserve que les résultats. Et l'on peut trouver ici quelque ressemblance entre les procédés de deux méthodes ou doctrines bien opposées en apparence, celle qui réduit toutes les facultés de l'entendement à des formes ou *catégories logiques*, et celle qui n'y voit que les caractères abstraits d'une *même sensation transformée*. Ni l'une ni l'autre ne tiennent compte de la puissance formatrice ou transformatrice ; toutes deux confondent également l'ouvrier et la matière employée. Elles dépouillent l'un de sa *force*, l'autre de sa *réalité*.

Dans le système de Leibnitz, cette force active, source de toute *réalité*, se trouve aussi réalisée elle-même hors de toute conscience et aperception actuelle ou possible de ses actes. De là vient encore que les lois de la pensée n'y sont pas seulement *réflectibles*, mais de plus *calculables* à l'instar des forces physiques mesurées par leurs effets apparents. Dès lors la métaphysique n'est guère plus qu'une sorte de *dynamique intellectuelle*. Et l'on pourrait trouver encore là un point de rapprochement nouveau entre la philosophie de Leibnitz et la logique de Condillac ; tous deux considérant l'analyse appliquée aux propositions métaphysiques comme identique à la méthode des géomètres, tels qu'ils l'emploient dans la résolution des inconnues (1).

(1) Voyez la logique de Condillac et les œuvres de Leibnitz (tome II, *Logica* et *Metaphysica*) où l'on trouve ce passage remarquable : « *In metaphysicis plusquam in ipsis mathematicis*

Malgré les divergences des trois systèmes de métaphysique dont nous venons de parler, on les voit néanmoins placés dans une sorte de point de vue commun ; d'où ressort la possibilité d'une décomposition effective de toutes les idées et opérations intellectuelles, à partir de la sensation même, dont la simplicité admise en principe, dans les doctrines de Locke et de Condillac, exclut la possibilité de toute analyse ultérieure.

Mais en nous présentant la sensation ou l'idée comme un véritable composé, quels moyens donnent ces métaphysiciens pour en effectuer l'analyse ? Nous sommes bien avertis qu'il entre dans tous les modes de notre sensibilité, et, par suite, dans les produits de notre intelligence, une certaine *matière* toute fondée dans l'objet ou dans l'organisation, et une certaine *forme* intellectuelle, inhérente au sujet *identique* qui sent ou qui aperçoit tout ce qui est en lui ou hors de lui dans un *temps* ou un *espace*, etc. Mais, nous dit-on ce que peut être la matière d'une sensation, hors de son union intime à la forme, et *vice versa* ? Ne nous prévient-on même pas qu'il est impossible de concevoir ainsi ces deux éléments séparés l'un de l'autre ? Et, en effet, puisque l'élément *formel* réside invariablement dans le sujet, avant même que l'impression sensible y ajoute une *matière*, quelle que soit la variété de cette dernière, elle ne pourra manquer de venir toujours s'adapter en quelque sorte au même *moule* intérieur, ou se revêtir

lucæ et certitudine opus videtur ; quia res mathematicæ suæ examina et comprobationes secum ferunt, quæ causa est potissima successus. Sed in metaphysicis hoc commodo caremus, itaque peculiaris quædam proponenda est ratio necessaria et velut filum in labyrintho cujus ope, non minus quam euclidea methodo ad calculi instar, questiones resolvantur, etc. ».

des mêmes formes : il n'y a là aucune exception à faire, point de *plus* ni de *moins*, dans le degré d'affinité des deux éléments, par conséquent point de possibilité de les concevoir distincts ou séparés l'un de l'autre.

Il en est ici, s'il m'est permis d'employer une telle figure, comme de la composition supposée de l'*acide muriatique*, où les chimistes admettent par analogie une base combinée avec l'oxygène, mais sans pouvoir dire quelle est cette base, faute d'avoir pu encore la séparer du principe acidifiant général. Or, si tous les acides étaient dans ce cas, si l'on n'avait jamais mis à nu leur base acidifiable, ou qu'on n'eût jamais observé différents degrés possibles d'oxygénation, comment pourrait-on affirmer la composition de ces corps, ou dire qu'il entre une certaine *matière variable* dans tous, et un principe commun qui donne la *forme acide constante* ?

Nous sommes ici dans une position plus défavorable encore pour l'analyse, puisque la sensation n'est jamais donnée que sous *des formes* identiques, hors desquelles la matière qu'on y suppose ne saurait pas même être conçue. D'où il suit que, malgré la base apparente que les systèmes dont il s'agit prêtent à une analyse de *décomposition*, ils n'aboutissent guère dans le fait qu'à des distinctions nominales, et nous ramènent enfin, en résultat, au même point d'où Locke est parti, c'est-à-dire à admettre toute sensation comme *réellement* indivisible de l'*aperception*, et, par suite, comme renfermant les *formes de temps, d'espace*, et même le fondement des *catégories d'unité, d'identité*, etc., qui ne sont qu'autant d'expressions différentes du même fait de conscience. Toutes les distinctions ou précisions métaphysiques, qu'on pourrait faire dans ces points de vue, ne se

rapportent donc qu'à un monde abstrait de *possibles*, où la science est placée avant l'existence même. Mais dès qu'on cherche à les rejoindre au monde des réalités, elles y demeurent sans application ; et leurs auteurs, revenus aux premières données de l'expérience, se voient contraints d'employer celles-ci telles qu'elles résultent des plus anciennes habitudes, sans pouvoir remonter au delà. C'est ainsi que la métaphysique, tout en prétendant s'arroger le droit de juger *l'expérience*, en lui donnant des lois, reçoit au contraire les siennes, se plie à ses coutumes, et les sanctionne plutôt qu'elle ne les rectifie.

Les doctrines qui partent du *possible*, comme celles qui partent du *réel*, prennent en effet également, pour type général de toutes les idées sensibles, une *sensation* quelconque, simple ou mixte par hypothèse ; ils en généralisent immédiatement le terme, et supposent, sans croire avoir besoin d'autre examen détaillé, que tout ce qui peut être dit ou affirmé de tel mode particulier convient de la même manière à tous ceux qu'ils considèrent comme ayant le même sujet d'inhérence. Ainsi les modifications qui sont le plus essentiellement différentes, se trouvant enveloppées sous un seul titre, deviennent sujets abstraits des mêmes affirmations. C'est ici que toute métaphysique va complètement se résoudre dans une science conventionnelle, où il ne s'agit plus que d'analyses *logiques* et de formes *verbales*, sans qu'il y ait lieu à aucune sorte d'observation directe ou réfléchie.

Cette dernière remarque, jointe à tout ce qui précède, a indiqué d'avance le point de vue sous lequel nous devons considérer, à notre tour, une *décomposition de la faculté de sentir ou de penser*.

(IV. — PROJET D'UNE NOUVELLE ANALYSE DE DÉCOMPOSITION)

Si, en vertu d'une force d'organisation vivante, l'être sensitif peut recevoir des impressions, et en être *affecté*, sans apercevoir ces impressions, ou en avoir conscience, sans se sentir *moi*, lorsque ce sentiment de *moi*, que l'on peut appeler *élément personnel*, viendra se joindre aux affections *simples*, il formera avec elle le composé que nous nommerons *sensation*, ou, dans la langue de Locke, *idée de sensation* ; celle-ci n'est donc point complètement *simple*, et ce n'est pas là qu'est le premier point de départ de synthèse, ni le dernier terme d'analyse.

Mais, admettons ainsi la distinction hypothétique de deux éléments dans la sensation ; supposons-y une *matière affective* et une *forme personnelle* : je dis que si ces éléments sont toujours, et dans tous les cas, également unis, et réellement indivisés ou indivisibles dans notre expérience, on aura bien alors deux noms différents pour exprimer deux points de vue particuliers, sous lesquels l'esprit peut concevoir une seule et même modification sensible ; mais non point l'idée de deux éléments ou de deux parties réellement distinctes et séparées, l'une *matérielle*, l'autre *formelle*, dans lesquelles cette modification puisse se résoudre ; il n'y aura donc point là de décomposition véritable, mais simplement une analyse logique. Ici, le système de Kant se rencontre dans la réalité avec celui de Locke et de Condillac. Mais s'il y a des impressions et des modes très affectifs, où le sentiment de *moi* et avec lui certaines formes, constitutives de la perception, n'entrent point ou n'entrent que de la manière la plus

obscur ; si tout ce qui est exclusivement dans la sensibilité passive n'est pas dans la *conscience* ; s'il y a une multitude de degrés suivant lesquels l'affection sensitive puisse croître ou diminuer, pendant que le sentiment de *moi*, de son identité, de sa durée, s'obscurcit ou s'avive dans un ordre inverse ; si nous pouvons assigner dans certaines circonstances ou conditions organiques, les lois de ces progrès et différences, qu'on découvrirait aussi, dans certaines limites, par une observation intérieure appropriée, alors nous sommes bien près de concevoir un *composé* et des éléments divers dans la *sensation* réputée la plus simple. Et si nous voulons conserver un langage, basé toutefois sur d'autres hypothèses, nous pourrions y admettre une *matière variable et multiple* fondée au dehors ou dans l'organe sensitif excité par des impressions quelconques, et une forme (1) constante, identique, toute fondée dans le sujet *moi*, et dans l'aperception de ses propres actes ou le sentiment de leurs résultats.

Maintenant je crois qu'il n'est pas impossible de prouver, sans sortir de l'expérience même, que cette matière et cette forme, ainsi conçues, n'entrent point de la même manière dans tous les modes auxquels s'applique le terme général *sensation* : quelquefois, la matière que j'appelle *affection simple*, est bien près d'être isolée de la forme aperceptive, d'autres fois, c'est cette dernière qui est comme *pure* (2). Et ces alternatives ont lieu suivant certaines conditions auxquelles on

(1) Cette matière et cette forme ne sont pas deux idées indépendantes (Ampère) A.

(2) Confusion de la cause avec l'effet. Lequel est la forme ? Appelle-t-on ici affection le plaisir ou la douleur, ou bien une perception ? (Ampère) A.

ne peut s'empêcher d'avoir égard. Indiquons-les d'avance, et posons les bases du langage qui s'y rapporte, sauf à les justifier ultérieurement.

Je dis qu'il y a une sorte de sensations qui peuvent être considérées comme *fondées* dans le sujet unique *moi* ; tel est le mode *relatif d'effort* (1) qui s'effectuant librement et d'après certaines conditions (dont nous parlerons), comprend le sentiment intime d'une force vivante, lié à celui d'une résistance organique (2) : il pourrait n'entrer ici aucune impression affective, venue du monde extérieur, et la sensation n'en serait pas moins *complète*. C'est là, peut-être, et non point dans une impression *reçue* quelconque, qu'il faudrait chercher l'origine spéciale de nos facultés actives, le point d'appui de l'existence et le fondement de toutes les idées simples, que nous pouvons acquérir de nous-mêmes et de nos actes intellectuels. Là est aussi, je crois, le modèle exemplaire de toute idée de *puissance*, de *force*, de *cause*.

On peut concevoir au contraire des affections *simples*, toutes *fondées* dans l'organisation matérielle, ou dans une cause quelconque étrangère au *moi*, réduites par conséquent à la *matière*, et plus ou moins dénuées des formes de la personnalité ; sensations *incomplètes* qui ne supposent qu'une simple capacité passive dans le sujet qui les reçoit, et d'où l'on ne peut déduire, par quelque transformation que ce soit, aucune faculté proprement dite ni d'entendement ni de volonté.

(1) Je ne dis pas la sensation de *mouvement*, parce qu'il ne suffit pas que le mouvement soit *senti* pour avoir le caractère aperceptif fondamental ; il faut de plus que ce mouvement soit *produit* par une force hyper-organique nommée *volonté*, comme nous le verrons ailleurs.

(2) « S'il y a matière ce n'est pas forme pure » (Ampère) A.

Ces deux sortes d'éléments primitifs, l'*effort* produit d'une volonté, inséparable de *moi*, et l'affection, résultat *impersonnel* d'une propriété organique, l'un uniforme et permanent (1), l'autre multiple et variable, peuvent s'associer de différentes manières, et constituer tous les modes actuels et positifs de notre existence, toutes les classes de sensations et de perceptions, qui comprennent ainsi une *matière* et une *forme* tantôt imparfaitement et accidentellement *agréées*, tantôt étroitement et nécessairement *combinées*, suivant certaines conditions qui seront exposées dans la suite.

De là résultent les moyens d'analyser les sensations primitives ou leurs résultats dérivés, soit en décomposant par l'analyse proprement dite, soit en recomposant par la synthèse. Dans ce dernier cas, on pourrait prendre pour point de départ, soit l'affection passive simple, soit le mode élémentaire d'*effort* qui peut seul y ajouter une forme personnelle ; la matière et la forme étant, ainsi conçues, distinctes l'une de l'autre, quelque invisibles qu'elles paraissent dans l'expérience.

En commençant par l'affection simple élémentaire, il faudrait bien se garder de la confondre avec tout ce qui n'est pas elle, et de retenir encore l'idée d'un *com-*

(1) Observez que l'effort considéré dans cette sorte de sensation *musculaire*, que nous créons nous-mêmes, ne peut varier qu'en *intensité* pendant que les affections qu'on peut appeler improprement *sensations nerveuses*, varient autant qu'il y a d'abord de causes d'impressions ou de manières d'agir d'une même cause extérieure, et puis autant qu'il y a de dispositions dans le même organe, et peut-être dans chaque filet nerveux. Or, qui pourrait nombrer et concevoir cette variété d'affections dont le système sensitif est susceptible ? Aussi ce mot *affection* ne peut-il avoir, dans notre esprit, qu'un sens vague et très général, tandis que le mot *effort* a un sens univoque précis et individuel ; il dépend de nous, à chaque instant, d'en faire naître l'idée.

posé dans l'hypothèse même qui tend à établir le *simple* : il faudrait chercher le type réel de ce *simple*, dans un ordre de conditions déduites de notre expérience intérieure, au lieu de le concevoir au dehors, dans un *fantôme imaginaire* qui ne pourrait se montrer à nous que sous les formes dont nous l'aurions habillé, dans une *statue animée*, par exemple, qui, par cela même que nous lui attribuerions une *âme*, serait censée renfermer d'avance la forme *personnelle* dont toute impression reçue viendrait se revêtir ; car alors la première affection *simple*, par hypothèse, serait déjà une véritable sensation complète, une *idée* ; — et il ne serait pas étonnant qu'on en déduisît ensuite, par une *transformation* prétendue, ces mêmes éléments intellectuels qu'on y aurait compris d'avance. N'est-ce pas ainsi que les alchimistes croyaient avoir opéré la transmutation des métaux inférieurs dans un *or natif* qui s'y trouvait déjà mêlé avant le *grand œuvre*.

En commençant au contraire par l'élément *personnel*, séparé de toute matière et cherchant à l'atteindre par le mode d'observation qui lui est propre, il faudrait se garder de supposer, *ex abrupto*, une *égoïté* substantielle sans conditions, comme une pensée sans objet, une réflexion sans point d'appui ; car ce serait poser un *antécédent* sans conséquent, une *cause* sans effet, une *force* agissante ou un *sujet* d'action sans *terme*, et tomber ainsi en contradiction avec soi-même, en voulant réaliser comme *absolu* dans un ordre abstrait de *possibles*, ce qui ne peut être donné ou conçu que par *relation* dans l'ordre des *existants* (B).

Quant à nous, soit que prenant d'abord pour point de départ l'un ou l'autre des deux éléments de la sensation, nous cherchions à les atteindre dans leur état de

simplicité (1) ; soit que partant de *l'idée* complète de *sensation* prise dans un mode mixte actuel de notre existence, nous tendions à y signaler, par une *analyse vraie*, les parties intégrantes d'un *composé*, nous ferons en sorte de nous tenir enfermés dans les limites de deux sortes d'observations, appropriées à la nature diverse des faits qui constituent une *science réelle des facultés humaines* et à éviter les écueils les plus dangereux de la métaphysique.

Si d'une part les doctrines idéologiques, généralisant des observations encore imparfaites, s'occupent principalement à *classer* les modes de la sensibilité, ou à chercher ses *lois* générales avant d'en avoir distingué les modes spécifiques ou individuels, notre méthode devra commencer par assigner exactement les circonstances et le caractère propre de chaque sensation particulière, avant d'en généraliser le signe : car c'est de là seulement que peut ressortir un système régulier de classification, comme une détermination plus précise des lois diverses, auxquelles l'être sensible et moteur est assujetti par sa nature.

Comme cet être n'est pas constitué, en rapport de dépendance unique, essentielle, des impressions du dehors, mais qu'il exerce par certains sens une force d'action au moyen de laquelle il contribue en partie, et quelquefois en tout, à se modifier lui-même, en devenant ainsi le propre artisan de ses sensations ; la méthode proposée, interprétant et précisant le célèbre principe *Nihil est in intellectu*, etc., devra s'attacher à reconnaître la manière dont les premières idées viennent des *sens* ; et analyser, à la source même, dans deux de leurs

(1) On vient cependant d'y reconnaître une matière (Ampère).

fonctions, tantôt isolées, tantôt réunies, ces produits divers que Locke rapportait à deux sources séparées ou éloignées l'une de l'autre.

Pendant que, d'autre part, les systèmes abstraits de métaphysique cherchent les principes et les fondements de l'existence réelle dans une région de *possibles*, en renversant l'ordre naturel des idées, notre méthode, au contraire, sortant de l'observation réfléchie, pour concevoir ce qui a pu précéder et amener dans l'ordre successif des phénomènes de la vie le fait de conscience, *primitif* dans son espèce, quoique *secondaire* quant à ses conditions, notre méthode, dis-je, pourra se rejoindre à un autre système d'idées, et rencontrer le point de vue physiologique : s'appuyant tour à tour sur deux ordres de faits, elle tâchera d'en saisir le parallélisme ou la coexistence, sans les identifier ni les confondre ; sans vouloir même pénétrer le *comment de leur liaison* ; celle-ci ne pouvant être donnée elle-même que comme un fait mixte qui appartient à deux sortes d'observations, et en quelque sorte à deux *sens différents*.

Ainsi en avouant, d'une part, que nos facultés intellectuelles ne peuvent entrer en exercice hors de certaines conditions organiques, et que, d'autre part, les idées réflexives qui s'y rattachent, se fondent en grande partie sur l'emploi de nos signes artificiels, nous ne saurions pourtant borner l'analyse de ces facultés à celle des résultats de fonctions de certains organes, ni à une décomposition *logique* de termes abstraits ou complexes, dont la valeur dépendrait de nos propres conventions.

Il ne saurait même être question pour nous de *décomposer* aucune *faculté* considérée en elle-même ou dans l'idée singulière qui lui correspond, mais seulement

d'énumérer les formes individuelles de notre pensée, d'assigner les circonstances où elles naissent, et les caractères propres qui les distinguent, en les dégageant par une sorte de *résolution* de certains produits mixtes où la *matière* et la *forme*, l'architecte, l'œuvre et les matériaux employés, ne peuvent demeurer confondus sous un signe unique.

Je résumerai ainsi, en peu de mots, les caractères et les résultats de la méthode que je voudrais appliquer à l'analyse des facultés humaines. Distinguer les sensations spécifiques ou individuelles, avant de généraliser les caractères abstraits d'une sensation quelconque : de cette distinction et d'une analyse de chacun de nos *sens* considérés sous le double rapport de l'*affectibilité passive* et de la *motilité volontaire*, qui s'y trouvent inégalement réparties, déduire les caractères propres à spécifier des facultés diverses : assigner par l'expérience et la réflexion ce que peuvent être, dans nos sensations et nos idées de tout ordre, cette *matière* et ces *formes* que plusieurs métaphysiciens y distinguent (1), non sans quelque fondement ; rattacher ces formes (prétendues *pures* quand on les considère en abstraction, et *innées* quand on se dispense d'en rechercher les conditions et l'origine), aux modes d'exercice d'une même *puissance* ; ne point séparer entièrement cette puissance des conditions ou instruments organiques, nécessaires dans l'origine pour la faire passer du *virtuel* à l'*effectif*, et propres encore à marquer ses limites, en devenant les signes sensibles qui la manifestent ; enfin, appliquer

(1) La distinction d'une *matière* et d'une *forme* dans nos idées n'est pas exclusivement propre au système de Kant. On la trouve énoncée dans les *Méditations* de Descartes, sous les mêmes termes et à peu près dans le même sens.

les *sens externes* et *l'imagination* aux objets de nos facultés, *l'observation physiologique* à la connaissance des instruments qui concourent à produire ou à transmettre les impressions; le *sentiment immédiat*, aux affections passives qui naissent du jeu de ces instruments; la *réflexion* seule, aux formes constitutives de la *pensée*, sans jamais dépasser les limites de chaque mode d'observation dans l'ordre de faits qui lui sont respectivement soumis... Telle est la méthode dont je voudrais pouvoir donner l'exemple en même temps que le précepte.

Une analyse réelle de *décomposition* devrait commencer par les sens dont les fonctions sont le plus compliquées, les modes d'exercices plus variés, et les produits complets dans la réunion des deux sortes d'éléments qu'il y faut reconnaître, si l'on veut rapporter à la *sensation* l'origine et la génération de toutes nos facultés. J'ai préféré employer d'abord un ordre plus synthétique. Consultant les observations physiologiques d'une part et le sentiment immédiat de l'autre, je cherche, dans divers modes ou états de la sensibilité, et le jeu spontané de certains organes qui leur correspond, ce que pourrait être une *matière* des sensations séparée de *formes personnelles* de *l'aperception*, et de tout ce que l'activité du sujet y ajoute. Appuyé encore sur le même ordre de faits physiologiques, mais en me rapprochant d'un point de vue plus réfléchi, je cherche dans les produits de l'activité d'une même puissance d'effort, quelles peuvent être les conditions originelles correspondantes au premier *fait de conscience*, et la source de toutes les formes sous lesquelles existe une *personne* douée de la faculté de *penser* ou d'*apercevoir* ses actes, ses modifications et ses idées (Ce travail est

l'objet d'une première section de la seconde partie de ce mémoire ; section divisée en deux chapitres, dont l'un traite de l'*affectibilité* directe et simple, et l'autre de la *motilité volontaire*). J'entre ensuite dans l'analyse pleine des sens, où ces deux fonctions se trouvent réunies ; je cherche à en décomposer les produits dans chaque sens externe ; et j'y signale divers ordres de combinaison de ces éléments sensibles et réfléchis, toujours *distincts* lorsqu'ils ne sont pas séparés.

C'est par une telle méthode que j'ai cru pouvoir retrouver les véritables *éléments constitutifs* de notre intelligence et tracer entre eux une division réelle, basée sur des faits, et non pas sur une distinction logique de signes ou de caractères abstraits.

Les *éléments* étant donnés, il ne sera pas difficile de reconnaître, dans une troisième partie, la nature des produits intellectuels les plus composés, les plus éloignés en apparence de la *source mixte* commune, et de les y ramener par une analyse exacte. C'est ainsi qu'après avoir assigné les fonctions des *premiers signes volontaires* dans les *sens* mêmes, où la nature associe des modes *actifs* et *passifs*, il sera aisé d'y retrouver le type et la base de l'institution secondaire des signes artificiels du langage, de déterminer le caractère des opérations intellectuelles qui y prennent leur fondement, et d'apprécier les rapports que celles-ci conservent encore avec les facultés originelles ou *élémentaires*. Ce sera là une belle occasion d'appliquer et d'étendre la découverte immortelle de l'auteur de l'*Essai sur l'origine de nos connaissances, la nécessité des signes pour penser, réfléchir et disposer* de l'exercice de l'*attention*, de la *mémoire*, etc. (1).

(1) Cette découverte n'a pu être fondée que sur la plus intime

Si je me fusse borné à un tableau et à une sorte d'analyse historique des facultés intellectuelles, en les caractérisant uniquement par rapport à leur *emploi* et leur *objet*, ce travail eût été plus facile, plus court et aussi plus agréable, ou moins rebutant par sa forme : il en eût été de même si j'avais adopté un ordre plus systématique de dérivation, et un seul principe commun de toutes les idées, opérations ou facultés intellectuelles. Mais ayant eu en vue, non un tableau historique, ni une simple classification idéologique, mais les *fondements d'une division réelle des facultés humaines*, mon travail s'est trouvé plus en profondeur qu'en surface ; il ressemblera plutôt à celui d'un mineur, qui suit lentement une multitude de détours souterrains, qu'à celui d'un architecte qui tend à frapper et attirer les

réflexion de nos actes intellectuels. Elle suppose éminemment ce *talent philosophique*, très bien défini par un métaphysicien allemand, qui consiste, « non seulement à pouvoir *répéter librement* une série d'actes, mais encore à pouvoir, au milieu de cette libre répétition, obtenir *la conscience de la puissance qui les effectue* ». C'est par une telle découverte, que Condillac me semble s'être placé véritablement au-dessus de tous les métaphysiciens qui l'avaient précédé, et avoir imprimé la plus belle et la plus utile direction à notre philosophie. « Les signes institués *volontaires* rendent l'exercice de nos facultés *disponible* ». Il y a donc une *activité* réelle dans la sensation ou hors de la sensation : quelle est la source de cette activité ? ou plutôt quels sont les moyens et les instruments par qui elle se déploie ? comment les signes du langage *vrai* sont-ils *disponibles* ? comment peuvent-ils communiquer ce caractère aux idées à qui ils s'associent, à l'exercice des opérations qui se fondent sur leur emploi ? Condillac songeant, comme tous les inventeurs, à l'utilité pratique de sa découverte, n'est point remonté jusqu'aux principes qui devaient lui servir de base ; et s'il l'eût fait, nous aurions eu sans doute un autre *Traité des sensations* qui eût appliqué et développé le principe de la disponibilité des signes, au lieu de le faire oublier ou méconnaître.

regards par l'élégance des formes et la régularité des proportions. La même disposition d'esprit qui m'a entraîné dans cette carrière ardue et difficile, m'empêchera probablement de la suivre jusqu'au bout : le temps est court, l'observation laborieuse, les moyens faibles et disproportionnés au but et en quittant le *port*, je n'espérais pas de *voir l'Italie* (1).

NOTE RELATIVE A LA PAGE 85

(A) « Soit que je m'élève jusqu'aux cieux, ou que je descende dans les entrailles de la terre, dit Condillac, je contemple toujours ma pensée. » Que fait donc votre intelligence, lorsqu'elle se concentre dans le sentiment réfléchi de ses propres actes? Il semble bien que la nature extérieure soit entièrement *idéalisée* dans ce point de vue. Mais d'un autre côté, toutes les facultés intellectuelles, dans le même système, peuvent se réduire à la sensation, et y prennent tout leur fondement; or, une sensation telle que l'odeur de la rose, par exemple, suppose bien l'action réelle et matérielle d'un objet, sous laquelle l'être sentant est passif. Voilà donc la pensée toute objectivée dans sa cause extérieure. Je voudrais éclaircir la source de cette espèce de contradiction.

Nos systèmes de philosophie, depuis Condillac, me paraissent participer plus ou moins à deux méthodes opposées : celle de Descartes, qu'on peut regarder parmi nous comme le créateur de la métaphysique ou d'une science qui commence par la pure réflexion; celle de Bacon qui a créé le véritable art d'observer

(1) *Italiam, Italiam ! Virg. Enéide.*

ou de recueillir et de classer les phénomènes du monde extérieur.

C'est Descartes qui a élevé le premier la grande difficulté du passage de nos modifications intérieures à l'existence réelle des objets qui les occasionnent. Avant lui, on ne se doutait guère qu'il y eût là matière à question, et c'est bien évidemment à l'influence de ce père de la métaphysique que vont se rattacher tous les problèmes qui ont occupé les penseurs de nos temps plus modernes.

De son côté, le réformateur et le père de la saine physique, Bacon, a enseigné qu'aucune idée ne pouvait précéder l'exercice des sens, où venait se rattacher toute connaissance : et, cette doctrine, il l'a fondée de la manière la plus irréfragable sur la généralité et l'utilité constante de ses applications pratiques. Mais ce premier exercice des sens, qui est le point de départ commun, suppose bien un objet, une cause quelconque qui le détermine, et cet objet, cette cause, sont censés déjà exister hors de l'être sentant. Le fait primitif, la sensation, se trouve donc identifié avec une première observation extérieure, au delà de laquelle il n'est pas permis de remonter. Aussi voit-on Locke, considérant cette sensation comme représentative par sa nature, admettre de prime abord que nos premières idées découlent, faites de toutes pièces, du monde extérieur, par le canal des sens. Et quoique ce philosophe admette aussi une réflexion (dont il n'assigne d'ailleurs ni l'origine, ni les conditions d'exercice, ni même très nettement l'objet), il n'en est pas moins vrai que la métaphysique et la physique, la science des facultés ou opérations actives de l'intelligence, et celle des modifications passives de la sensibilité ou de leurs causes

objectives, se trouvent presque identifiées dans la théorie même de ce philosophe, qui a transporté en grande partie dans l'étude de l'entendement humain la méthode de Bacon, appropriée aux sciences naturelles et physiques. C'est ce que Hobbes avait fait auparavant d'une manière bien plus exclusive.

Disciple de Locke, mais se plaçant entre Descartes et Bacon, notre célèbre Condillac emploie une méthode moyenne entre celle des deux maîtres. La sensation qui est, suivant lui, le principe commun des facultés, ou qui les renferme et les *enveloppe* toutes également, se rattache bien nécessairement à l'action d'une cause étrangère ; car, quoique le monde extérieur n'existe point encore pour la statue, il n'en est pas moins supposé là, existant réellement ; ainsi, nous nous trouvons, dès les premiers pas, dans la méthode de l'expérience objective. Mais si la statue est, aux yeux de celui qui l'a construite, et qui l'observe du dehors, un être sentant qui reçoit l'impression d'un objet, ou d'une cause odorifère, elle n'est, pour elle-même, que sa propre modification, et rien de plus ; nous voilà donc placés dans une autre sorte de point de vue intérieur, et obligés de chercher le passage de cette modification à la perception ou représentation de sa cause ou de son objet, comme Descartes cherche le passage de l'acte primitif et réfléchi qui ne lui manifeste que sa propre existence (considérée comme absolue), à la réalité des existences étrangères. C'est ainsi, à ce qu'il me paraît, que la doctrine de Condillac peut conduire à une sorte d'idéalisme, où le moi resterait seul dans le monde purement subjectif de ses propres modifications, pendant que, d'autre part, ces modifications étant toutes passives, présupposent nécessairement la réalité objec-

tive des organes qui les reçoivent, et des corps qui les produisent. On ne peut échapper, je crois, à ces contradictions, sans remonter jusqu'au fondement d'une double observation, ou jusqu'au premier fait de conscience, et à la condition primitive sur laquelle il se fonde.

NOTE RELATIVE A LA PAGE 128

(B) *Je pense, donc je suis* : pour bien apprécier la valeur de ce premier principe, que saisit Descartes au sortir du doute méthodique, il fallait commencer par se placer avec lui dans le point de vue de la plus intime réflexion; et c'est ce que n'ont pas toujours fait les philosophes qui, plus accoutumés peut-être à transporter leur existence en dehors qu'à la retirer en dedans d'eux-mêmes, en songeant plus à l'objet de la pensée qu'au sentiment intime de l'acte qui la constitue, ont attaqué ce principe par des arguments empruntés de l'imagination qui ne saurait l'atteindre (Voyez les Objections de Gassendi et de Hobbes à la suite des *Méditations*, et les réponses).

La forme sous laquelle Descartes énonce son principe, ne fait, ce me semble, qu'exprimer logiquement la liaison qui se trouve établie dans l'ordre des faits intérieurs entre l'exercice réel de la *pensée* et le sentiment d'existence individuelle, comme entre le sentiment de moi et son existence réelle. L'être apercevant ou pensant peut seul, en effet, se reconnaître et se dire existant ou pensant pour lui-même, par la seule raison qu'il aperçoit ou pense : l'être purement sensitif ou affecté dans son organisation, peut bien être dit ou jugé existant de telle manière, par une intelligence

qui le contemple du dehors, sans savoir qu'il existe. Mais en partant de la réflexion, Descartes n'observa pas assez peut-être, que ce moi qui se replie ainsi pour s'affirmer son existence et en conclure la réalité absolue, exerce par là-même une action, fait un effort; or, toute action ne suppose-t-elle pas essentiellement et dans la réalité un sujet et un terme? peut-on considérer l'effort comme absolu et sans résistance? Assurément ce génie méditatif se faisait illusion quand il croyait être plus assuré de l'existence de son âme que de celle de son corps; car il ne pouvait penser ni être lui, sans avoir le sentiment intérieur continu (je ne dis pas l'idée objective ou l'image) de cette co-existence du corps. Il n'a manqué peut-être à Descartes que de lier la pensée à l'action, comme l'existence à la pensée; et s'il l'eût fait, sa métaphysique eut pris une autre direction. D'ailleurs, si d'une part la pensée et le sentiment d'existence sont indivisiblement liés et affirmés l'un de l'autre par l'application logique du principe d'identité, et si, d'autre part, nous ne pouvons affirmer d'un sujet que ce qui se trouve compris dans l'idée que nous en avons, sur quel fondement Descartes pouvait-il attribuer la pensée actuelle permanente à un être qui n'a pas les conditions du sentiment de l'existence, ou qui s'en trouve momentanément privé? Que devient alors ce dogme que l'âme pense toujours avant la naissance, comme dans le sommeil, dans la léthargie, etc.? Ici l'on voit l'esprit systématique et les considérations *à priori*, l'emporter sur un principe positif donné par la réflexion, et sur les conséquences légitimes qui pouvaient en être déduites.

SECONDE PARTIE

QUELLES SONT LES FACULTES ELEMENTAIRES DE LA PENSEE ?

PREMIÈRE SECTION

BASE FONDAMENTALE D'UNE DIVISION DES FACULTÉS
HUMAINES. DE LA SENSIBILITÉ *AFFECTIVE* ET DE LA
MOTILITÉ *VOLONTAIRE*.

Les *facultés de l'âme* donnent lieu, suivant Bacon, à deux genres de recherches premières : celles relatives à la *sensibilité*, ou à ce qui *affecte* simplement l'âme ; et celles relatives au mouvement *volontaire*. Tel est l'ordre que je me propose aussi d'établir dans les recherches que cette section a pour objet, en leur donnant une direction et une latitude bien différentes de celles qu'elles ont dans l'ouvrage du célèbre réformateur (Voyez la traduction française des œuvres de Bacon, tome II, p. 200, par M. la Salle, et en particulier celle de l'*Instauratio magna*, à la fin de la Logique de M. de Tracy).

CHAPITRE PREMIER

DE L'AFFECTION SIMPLE, OU D'UNE EXISTENCE PUREMENT
« AFFECTIVE » ; DE SES CONDITIONS APPARENTES DANS
LE PHYSIQUE ET DE SES SIGNES DANS LE MORAL.

§ 1^{er}

*Comment nous concevons une simple capacité
d'affections sans personnalité.*

Cette espèce de mode élémentaire, que je désignerai ici sous le titre d'*affection simple*, se trouve hors des limites de la faculté *aperceptive*, reconnue par Locke pour la seule caractéristique de ce qui appartient en propre au sujet pensant. Ce n'est pas la sensation *génératrice* que Condillac suppose *complète* dès l'origine ; ni celle qui se trouve essentiellement revêtue des *formes du temps ou de l'espace*, attribuées par Kant à la sensibilité *pure*.

Ce qui distingue au contraire l'espèce de mode simple dont il s'agit ici, c'est précisément l'absence complète de toute forme personnelle de *temps*, comme de relation à l'*espace* ; d'où il résulte que l'*affection*, élevée d'un degré au-dessus de l'impression purement *organique*, demeure encore au-dessous de la *sensation* et de l'*idée*, et ne saurait s'élever d'elle-même à cette hauteur.

En employant le terme commun *affectibilité*, nous

ne voulons pas seulement exprimer par là un mode partiel pris en abstraction, mais de plus une manière d'exister positive et complète dans son genre, dont une multitude d'êtres organisés vivants peut nous fournir le modèle.

Pour concevoir un pareil modèle, ou en retrouver l'empreinte, peut-être ne serait-il pas nécessaire de sortir entièrement de *soi*, ou de se transporter à l'entrée de la vie, en rétrogradant vers cette forme simple d'existence d'où tout souvenir se trouve exclu. Il suffirait sans doute de faire quelque retour sur cette partie de nous-mêmes, qui, demeurant encore presque tout entière sous la loi de l'instinct, présente l'image d'une sorte de *simplicité native*, dont nous nous trouvons si loin dans l'exercice et le développement complet des facultés d'un autre ordre. Il pourrait suffire de considérer ces états ou modes divers d'une sensibilité intérieure, qui, soit obscure et latente, soit violemment irritée, exclut encore toute perception directe.

Nous pourrions retrouver enfin le type réel d'un tel mode d'existence, si, nous plaçant dans le point de vue de Condillac (1), nous parvenions à nous dépouil-

(1) Condillac me paraît s'être placé dans le véritable point de vue d'une décomposition de la faculté de sentir, au commencement de son Traité. En disant que la *Statue devient odeur de rose*, il exprime de la manière la plus vraie, et, pour ainsi dire, la plus pittoresque l'étude d'un être sentant qui n'est point encore une personne douée d'aperception. Dans un tel état, il ne saurait y avoir aucune faculté réellement constituée. En y supposant de suite une *attention*, une *mémoire*, un *jugement*, etc., ou déduisant ces facultés nominales et hypothétiques de l'affection pure, Condillac substitue, sans s'en apercevoir, le composé au simple : il oublie son point de départ et met la *Statue à sa place*. Aussi, quand il transforme la sensation dans les diverses facultés intellectuelles, imite-t-il les alchimistes qui croyaient avoir transformé

ler complètement du sentiment actuel de notre personnalité, pour nous mettre à la place d'un être purement sensitif, *devenant* toutes ses modifications, et absolument *identifié* avec elles; si nous pouvions, dis-je, nous rabaisser à la place d'un tel être, par l'*affection immédiate*, sans l'élever jusqu'à la nôtre, par la *pensée*.

Mais si nous ne pouvons ainsi nous dépouiller de nous-mêmes, ni transporter hors de nous aucune nuance de vie ou de sensibilité, sans y transporter aussi notre *moi*, sans animer de notre âme l'être individuel conçu comme sujet d'*attribution* de quelque mode semblable à l'un des plus obscurs que nous puissions éprouver, nous n'en sommes pas moins fondés à induire de notre expérience même la plus intime, que cette conscience de *moi*, actuellement inhérente à diverses impressions ou modifications de notre sensibilité, ne s'y joint pas toujours de la même manière, ne s'y combine pas dans tous les cas aussi étroitement, mais y adhère, pour ainsi dire, avec différents degrés d'intimité. Or, la notation seule de ces différences, et la recherche des causes ou des circonstances qui peuvent s'y rapporter, suffirait peut-être pour signaler une sorte de modes encore plus simples qu'aucun de ceux qui se trouvent ordinairement compris sous le titre général *sensation*, en reculant ainsi le point de départ actuel de l'*analyse des sensations et des idées*.

Dans des temps très éloignés et qui précédèrent de beaucoup l'époque de la réformation des sciences

les métaux en or, parce qu'ils avaient employé des substances qui contenaient l'or natif et qu'ils retrouvaient ce qu'ils avaient mis. — *Note de la copie de Genève.*

naturelles, des observateurs de l'homme, commençant à embrasser déjà le système général de ses facultés, et voulant différencier les rapports sous lesquels ils considéraient à la fois l'existence d'un même être *organisé, sentant et pensant*, attribuèrent chacun de ces ordres de facultés ou propriétés à un agent distinct, sous les titres respectifs d'*âme végétative, sensitive et raisonnable*.

On touchait encore à cette époque où l'imagination, dans l'ardeur et la présomption de la jeunesse, ne connaissant ni frein, ni limites, s'élançait vers les causes premières, et s'essayait à en soulever le voile. Mais des tentatives aussi vaines n'empêchaient point que des sages ne donnassent, dès lors, à leurs recherches une direction plus utile: et l'on trouve aujourd'hui même qu'ils furent souvent conduits par des observations assez exactes, jointes à une profonde sagacité, à tracer ainsi, dans des faits bien vus et judicieusement distingués, les limites de ces causes premières dont ils reconnaissaient les titres.

Sans doute, ces philosophes n'avaient pas encore appris à se tenir en garde contre la pente naturelle qui entraîne l'esprit humain à se créer, d'après un type intérieur, autant de forces productives ou d'espèces d'*âmes*, qu'il peut percevoir d'actions, de phénomènes ou de modes divers de ce mouvement général qui varie sans cesse la grande scène du monde physique. Mais ils n'avaient pas non plus systématisé leurs idées au point de restreindre uniquement la valeur des *causes* à une généralisation souvent arbitraire des effets analogues; et comme ils ne cherchaient point à transformer des *inconnues*, ils devaient être moins enclins à en diminuer le nombre. Peut-être aussi qu'en distinguant,

sous les titres précités, les forces productives de phénomènes, ou les sujets d'attribution de propriétés qu'ils sentaient le besoin de ne pas confondre, ces premiers métaphysiciens n'étaient-ils pas aussi éloignés qu'on le croit de certaines distinctions auxquelles nous avons été ramenés, de nos jours, par des observations ou des expériences plus précises.

Mais dans ces premiers progrès trop rapides, par lesquels on s'élevait alors d'une *observation* encore bien imparfaite à la position des *causes*, surtout dans la dénomination d'*âme* donnée en commun à des forces hypothétiques, considérées sous les mêmes rapports abstraits ou objectifs, on peut découvrir déjà le germe de plusieurs illusions : on peut même voir jeter dans le lointain les fondements de ces systèmes opposés qui réduiraient, un jour, à l'unité de *cause* ou de *force* les phénomènes divers de trois espèces de *vies* : *organique*, *sensitive* et *intellectuelle*.

Cette dernière réduction fut motivée en partie par l'abus, déjà observé, que les scholastiques avaient fait ultérieurement et dans un temps de ténèbres, de tous ces noms de *causes*, si vagues et si parfaitement *occultes*, depuis qu'on s'en servait comme de termes d'explications frivoles et verbales, et non comme moyens de distinction ou de classification des effets.

Dans une révolution, on croit devoir tout détruire, sans séparer le bon du mauvais ; et, parce qu'on entre dans une route diamétralement opposée à l'ancienne, on croit souvent prendre la seule bonne. Comme on s'était égaré en compliquant et multipliant indéfiniment les causes, on ne songea plus qu'à les simplifier, jusqu'à ce qu'on arrivât enfin à l'unité systématique, sinon de *principe* réel ou de *cause première*, dont on

ne s'occupait plus, du moins à l'unité de *classe* de phénomènes ou de propriétés.

Mais aussi, quand on s'est laissé entraîner trop loin par l'esprit de révolution, des abus d'un autre genre avertissent ensuite qu'il faut revenir sur ses pas : alors on examine, on compare de nouveau, et la raison plus éclairée, distinguant les principes qui ont été justement proscrits de ceux qui devaient être conservés, peut donner à ceux-ci une sanction nouvelle et en déterminer la restauration.

C'est ainsi qu'après la période *stahlienne*, des observations plus exactes et un examen plus approfondi des phénomènes physiologiques sont venus *scinder*, pour ainsi dire, l'unité de cause ou de propriété commune de *vie*, de *sentiment* et de *pensée*, et tendent à ramener aujourd'hui, sous d'autres formes, des divisions très analogues à celles que les anciens avaient établies, et dont on avait cru depuis pouvoir se passer.

Qu'est-ce en effet, que cette *sensibilité organique*, distinguée, par un de nos physiologistes les plus modernes, de celle qu'il nomme *sensibilité animale*, et qui diffère peut-être elle-même de la *perceptibilité* ? Qu'est-ce que ces trois espèces de *contractilité*, expressément distinguées sous les noms de *contractilité organique insensible*, *organique sensible* et *animale* ou *volontaire* ? sinon trois sortes de *propriétés* ou plutôt de phénomènes dont on s'abstient, il est vrai, de rechercher ou même de nommer les *causes*, mais dont les signes renferment nécessairement, avec l'idée de chaque propriété ou fonction générale, celle d'un sujet inconnu ou d'un agent producteur (*x*) de tels effets analogues. Il paraîtrait sans doute bien ridicule aujourd'hui, et nous conviendrions qu'il serait inutile d'attribuer la

sensation dite *organique*, et la contraction *insensible* de même nom à une âme *végétative*, la sensation *animale* avec la contraction *sensible* à une âme *sensitive*, telle que les anciens la reconnaissaient dans les animaux ; comme on attribue la *perception* avec conscience et le mouvement *volontaire* à l'âme *pensante*, ou au *moi* qui se connaît intérieurement pour le *sujet* d'inhérence de tous les modes perçus, et la cause productive de tous les mouvements *coulus*... Et cependant, que ferait-on en rétablissant ces anciens titres ? rien de plus que joindre au signe de la propriété abstraite, ou de l'effet généralisé, celui d'un sujet ou d'une cause agissante que l'esprit supplée toujours, et dont le *concept*, exprimé ou non par un terme individuel, n'en subsiste pas moins nécessairement dans l'intimité de la pensée ? (Voyez la *première partie*).

Cette distinction posée, et appliquée au mode élémentaire qu'il s'agit de signaler ici dans son état de simplicité ou hors de toute combinaison intellectuelle, nous observerons que la propriété *affective* correspondant à celle qui se trouve caractérisée sous le titre de *sensibilité animale* dans la division précitée, il ne serait peut-être pas impossible de prouver, par divers exemples, que les impressions simples, qui en dérivent, peuvent constituer une manière d'exister absolue, propre et *sui generis*, à part toute *personnalité* distincte ou sentiment de *moi*. D'où il suivrait qu'on ne pourrait attribuer l'ensemble de tels modes sensitifs ou vitaux au sujet identique, conscient et un, qui n'existe pour lui même qu'en tant qu'il *se sent* sous telles modifications, et ne saurait, hors de là, se prendre pour sujet d'inhérence d'impressions quelconques faites sans lui dans ses organes.

Mais, attendu qu'il est dans la nature de notre esprit de ne pouvoir saisir ou exprimer l'idée d'un mode ou d'une qualité quelconque, sans lui supposer un sujet permanent, pas plus que concevoir un effet produit, sans lui donner une cause, ne pourrait-on pas attribuer le mode *affectif* ou la sensation *animale*, soit à un principe ou à un agent vital particulier, soit à la combinaison organique elle-même ? Qu'est-ce qui empêcherait aussi de l'attribuer à une *âme* qui n'est pas le moi ? et qu'importerait le signe d'une notion *ontologique*, ou d'une cause absolue qu'on ne peut connaître, si l'on avait une fois nettement distingué, dans les faits et les conditions, ce qui appartient à la conscience de ce qui lui demeure toujours étranger ?

La nature d'un sujet d'attribution ou d'une cause première, à jamais inconnue, de ces modes qui s'effectuent dans l'organisation vivante, sans la participation du *moi*, sortant du cercle de toute science, ne pourrait qu'ouvrir un vaste champ à ces hypothèses diverses dont tout le langage des métaphysiciens porte l'empreinte : nous n'aurons donc point, quant à présent, à nous en occuper, ni même à y rattacher aucun signe.

Notre objet unique sera de reconnaître et de fixer, par différentes observations appropriées, les signes de ces modes d'affectibilité qui, constituant une *vie simple*, demeurent d'abord, par eux-mêmes, étrangers à la pensée, quoiqu'ils puissent lui fournir ensuite des aliments et des matériaux.

Mais montrons d'abord que le point où nous cherchons à rattacher l'analyse a été entrevu et déjà signalé, de différentes manières, par de célèbres observateurs du physique et du moral de l'homme, et entourons ce point obscur de toutes les lumières que nous pourrons leur emprunter.

§ II

Vues de quelques philosophes qui ont distingué, sous différents titres, des affections simples sans personnalité.

En commençant par le réformateur de la science, Bacon, on trouve clairement et formellement énoncée dans son traité de *Augmentis scientiarum*, une distinction entre deux classes de modes, qu'il désigne sous les termes de *perception* (1) et de *sentiment*. On peut voir l'importance qu'il attachait à cette distinction, par ce passage très remarquable : « On aurait dû chercher la différence qui est entre la *perception* et le *sentiment*, non pas seulement en comparant les êtres sensibles avec les insensibles, comme les plantes et les animaux, quant à la totalité de leur corps ; mais, de plus, en cherchant *pourquoi*, même dans un seul corps sensible, il

(1) Bacon semble prendre d'abord la *perception*, dans un sens assez rapproché de celui que nous voulons exprimer par le mot *affection* ; mais il l'emploie ensuite dans une acception métaphorique et purement imaginaire lorsqu'il attribue la perception à tous les corps qui agissent les uns sur les autres d'une manière quelconque, en s'attirant, se poussant, etc., et qu'il énonce à la fin cette maxime absolue : *ubique denique est perceptio*. Sur quoi son estimable traducteur fait une remarque que je citerai, comme rentrant assez bien dans mon point de vue : « La perception, dit-il, se trouve partout pour ceux qui veulent l'y voir. C'est ici un sophisme qui consiste à conclure, de ce qu'on donne le même nom à des phénomènes très différents, qu'ils sont identiques ou semblables ; sophismes où tombent tous les physiciens, chimistes, médecins, mécaniciens, etc., qui croient expliquer les phénomènes divers en les assimilant à ceux dont ils se sont le plus occupés, et en y appliquant les principes, ou plutôt les *mots* dont ils se servent le plus souvent » (Voyez la traduction des *Accroissements des sciences*, tome II, page 219).

est tant d'actions qui s'exécutent sans le moindre sentiment ; *pourquoi* les aliments sont digérés, etc. ; *pourquoi* les artères et le cœur font leurs vibrations ; enfin *pourquoi* tous les viscères, comme autant d'ateliers vivants, exécutent leurs fonctions ; et tout cela, ainsi qu'une infinité d'autres choses, sans que le sentiment ait lieu et les fasse *apercevoir*. Mais les hommes n'ont pas eu la vue assez fine pour découvrir en quoi consiste l'action qui fait la sensation ; quel genre de corps, quel *redoublement d'impression* (1) est nécessaire pour que le sentiment s'en suive. Et il ne s'agit point ici d'une simple *distinction de mots*, mais d'une chose de la plus grande importance, qui mérite des recherches approfondies, par l'infinité de connaissances utiles qui peuvent en résulter, etc. ». Bacon semble bien ici ouvrir une carrière de nouvelles et d'importantes recherches ; nous verrons s'il est possible d'en mieux déterminer le but.

Leibnitz paraît bien se rapprocher de Bacon, lorsqu'il attribue des perceptions *obscur*es à chaque *monade* ou force de l'univers matériel, comme du microcosme organique. « Chaque substance simple, dit ce philosophe (1), qui fait le centre d'une substance composée, comme d'un *animal*, et le principe de son *unicité*, est environnée d'une masse composée par une infinité d'autres monades, qui constituent le corps propre de cette monade, suivant les *affections* duquel elle représente, comme dans un centre, les *choses* qui sont hors d'elle ». Leibnitz reconnaît donc bien ici des *affections* propres aux éléments composants, indépendamment de la *repré-*

(1) *Quæ conduplicatio impressionis*, etc., expression très remarquable dont nous apprécierons la valeur.

sentation qui peut s'en faire suivant certaines lois dans une sorte de centre.

« Un animal, dit-il encore au même endroit, peut être dans l'état de simple vivant, et son âme dans l'état de simple monade, savoir : quand ses perceptions (1) ne sont pas assez distinguées pour qu'il puisse s'en souvenir, comme il nous arrive dans un profond sommeil sans songes, ou dans un évanouissement : ainsi, il est nécessaire de distinguer la *perception*, qui est l'état intérieur *absolu* de la monade, et l'*apperception*, qui est la *conscience* ou la connaissance *réflexive* de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même (2). Et c'est faute de cette distinction, que les Cartésiens ont manqué en comptant pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas, comme le vulgaire compte pour rien les corps insensibles ; de là aussi la négation d'âme des bêtes, et d'autres principes de vie, etc. ».

Je n'ai pas besoin de citer ici les passages des deux

(1) *Praeter infimum perceptionis gradum qui etiam in stupentibus reperitur, et medium gradum, quem sensationem appellamus et in brutis agnoscimus, datur quidam gradus altior quem apperceptionem appellamus : Apperceptio est perceptio cum reflexione conjuncta* » (Œuvre de Leibnitz, t. II, p. 32 et 33).

(2) Descartes ne voulait admettre rien qui fût dans l'âme identique sans pensée ou conscience. S'il n'eût entendu par *âme* que le sujet même *conscient*, en tant que tel, on ne pouvait lui rien contester ; mais puisqu'il accordait aux animaux tout ce qui n'est point *pensée*, il leur attribuait donc bien implicitement cette affectibilité simple dont nous parlons. C'est ce que Buffon a exprimé d'une manière plus positive, quand il a reconnu des *sensations matérielles* sans pensée. Condillac a combattu fortement, et, ce me semble, avec bien peu de ménagement, ces vues de Buffon sur les facultés des animaux, comparées à celles de l'homme ; peut-être de telles vues eussent-elles mérité plus d'égards et un plus mûr examen.

discours immortels sur l'*histoire naturelle de l'homme et des animaux*, où notre illustre Buffon, dont la doctrine est assez universellement connue, a été lui-même conduit à reconnaître une sorte de *sensibilité matérielle*, et un état simplement affectif pareil à celui dont nous voulons exprimer l'*idée* et retracer les caractères et les signes.

En complétant ces rapprochements, qu'on ne peut ici qu'indiquer, on verrait comment des hommes de génie si divers, contemplant la nature sensible et intellectuelle, chacun dans un horizon différent, ont rencontré à la fois l'idée d'une sorte de progression, suivant laquelle les premiers *éléments* organiques réduits d'abord dans leur isolation au degré affectif, le plus bas que l'imagination puisse atteindre, se trouveraient élevés, d'après certaines lois, et en vertu de leur coordination en système, jusqu'à ces modes plus complets d'existence qui, sous le nom de *sensations matérielles*, de *perceptions obscures*, ou d'*affections simples*, demeurent toujours par eux-mêmes étrangers à la conscience, hors des limites de la pensée, et de toutes les facultés réflexives qui caractérisent l'intelligence humaine.

Supposons, avec Leibnitz, l'existence des *monades* ou éléments *sensibles*, en leur accordant une action ou influence réciproque (1). Admettons, avec Buffon, la coordination vitale des *molécules organiques*, après qu'elles ont été soumises au même *moule intérieur*; transportons-nous ensuite au temps où la monade centrale n'exerce pas encore sa puissance, ou force vivante de représentation, sur les affections générales et confuses où elle est comme *enveloppée*; écartons aussi

(1) On connaît les vues systématiques qui avaient conduit Leibnitz à refuser à ses monades cette action réciproque.

cette *forme simple d'aperception* ou de *pensée* (2), dont tant d'êtres sentants sont privés, et qui, absolument voilée pour l'homme dès les premiers temps de sa vie, est encore si sujette à s'obscurcir dans les mêmes circonstances, où la sensibilité se trouve le plus vivement excitée... Et nous aurons peut-être conçu, jusqu'à un certain point, dans la *perception obscure sans conscience*, reconnue par le métaphysicien naturaliste, comme dans la *sensation matérielle*, admise par le naturaliste philosophe, l'élément simple, la *matière première* de la sensation ou de l'idée.

Mais ces dernières limites de sensibilité, jusqu'où de puissants génies ont senti le besoin de pénétrer, et qu'ils n'ont pas désespéré d'atteindre, se présentent ici sous des formes hypothétiques, bien obscures sans doute. Il faudrait chercher à les concevoir sous des symboles plus clairs, les rattacher à des conditions plus palpables. C'est dans ce premier point de départ qu'on sent toute la nécessité d'une application de la physiologie à la science mixte des facultés humaines.

§ III

Mêmes distinctions établies par les physiologistes.

Bacon était trop prévenu contre le vague des notions métaphysiques ; il sentait trop bien l'avantage de cette méthode d'expérience, à la propagation de laquelle il avait tant contribué, pour ne pas tendre à rattacher à

(2) Voyez les *Discours sur la nature de l'homme et sur celle des animaux* (Hist. nat., t. III et IV).

des conditions organiques intelligibles, une distinction qu'il avait admise, dans un autre point de vue, entre la *perception* ou l'*impression simple* et le *sentiment*. C'est ce qui le fit recourir à l'hypothèse que l'on trouve exposée dans son histoire curieuse *de la vie et de la mort*, où il admet certains esprits *diffus* (*fusi*), qui, répandus dans toutes les parties du même corps organisé, y sont les agents des fonctions vitales, l'*âme* de toutes les affections et mouvements de l'*instinct*; tandis que d'autres *esprits concentrés* (*cellulati*) et irradiés d'un centre unique, sont les agents des fonctions perceptives, comme les ministres propres de la volonté (1).

Un savant physiologiste d'Edimbourg, *Alexander Monro*, admet la même explication dans d'autres termes et sous une forme encore plus physique, lorsqu'il reconnaît deux propriétés différentes dans l'organe nerveux lui-même, considéré comme l'instrument essentiel et unique, sinon comme le sujet d'inhérence de deux classes d'impressions sensibles. L'une de ces propriétés appartiendrait en propre, selon lui, au système général des nerfs où elle est vraiment *diffuse*, tandis que l'autre y serait *transmise* sous l'influence directe et nécessaire d'un centre unique.

Le même point de vue a été saisi, développé dans sa profondeur et justifié autant que le sujet le comporte, dans des ouvrages plus modernes (2), où le génie même de la science assigne, avec une précision et une clarté supérieure, les conditions, les sièges et les résultats de ces impressions immédiates, affections obscures, ou

(1) Voyez Oeuvres de Bacon, *Historia vitæ et mortis*, parag. 45. Et la *Physiologie* de M. Dumas, t. I.

(2) Rapport du physique et du moral, etc. *Traité de la vie et de la mort*, etc.

déterminations aveugles d'une sensibilité toute *instinctive, diffuse* encore dans tout le système nerveux, et répartie entre plusieurs centres partiels : de tout cet ensemble de phénomènes de la vie ressortent très distinctement les *sensations complètes* qui, renfermant la *conscience*, ne peuvent avoir lieu sans la transmission à un *centre* unique et la participation *active* de ce centre même, où le *moi* se trouve, à la vérité, *objectivé* sous une image individuelle, plutôt que conçu sous l'idée *réflexive* et irréprésentable qui lui est propre.

Il semble bien que toutes ces vues concourent à donner une sorte de fondement à la distinction que nous voulons établir ; mais il faudrait examiner si elles l'expriment de la manière précise dont nous l'entendons, et pour cela, il est nécessaire d'entrer dans quelques détails de plus.

§ IV

Doutes sur l'analyse physiologique de la sensation.

Dans les expériences tentées sur les différents êtres vivants, pour déterminer physiologiquement les degrés relatifs d'*irritabilité* et de *sensibilité* de leurs divers organes, on a observé, tantôt, que la partie irritée répond seule à l'action du *stimulus*, sans que l'*animal* semble y participer ; tantôt, au contraire, que la plus légère impression, faite sur une extrémité nerveuse, provoque une agitation générale, et tous les signes apparents de la plus vive sensibilité.

Dans le premier cas, on dit que c'est l'organe même qui *sent* l'impression : aussi cette espèce de sensation

est-elle appelée *organique* (1), titre tout hypothétique, fondé sur des signes étrangers et souvent illusoires.

Quant au second cas, la sensation est très bien caractérisée sous le nom d'*animale*, titre réel, qui, fondé à son tour sur plusieurs signes sympathiques immédiats, l'est plus particulièrement, dans le point de vue physiologique, sur des mouvements coordonnés, qui supposent la participation complète des systèmes sensitif et moteur, et l'influence directe du centre commun où ils se rattachent.

On conclut des expériences physiologiques, répétées et variées de plusieurs manières, que toute impression, ainsi transmise jusqu'au centre cérébral, par les nerfs qui y aboutissent, revêt, pour ainsi dire, ce caractère individuel qui la constitue *sensation animale*, identique par l'hypothèse avec la *perception*, et inséparable de la *conscience*.

Mais, comme la même impression, qui est à présent élevée au rang d'*animale*, eût pu demeurer *organique*, si elle n'avait pas eu le degré de force ou, comme on dit, la *dose* nécessaire pour être *transmise* au centre, il s'ensuit que les deux espèces de *sensations* ne se réfèrent point, comme on le suppose, à deux sortes de *propriétés* différentes, mais bien à une seule fonction nécessairement *organique* dans tous ses degrés. D'où l'on pourrait induire que la participation de *conscience* individuelle qui devait fonder le titre propre d'une division, et le caractère très distinctif d'une classe de sensations, est elle-même susceptible d'autant de nuances qu'il peut y en avoir dans une même impression élevée progressivement du degré qui la constituait

(1) Voyez le *Traité sur la vie et la mort*.

organique, à celui où elle devient *animale* : si bien qu'il est tout à fait impossible d'assigner le point où l'une commence et où l'autre finit ; et qu'il n'y a pas de raison pour priver de quelques degrés obscurs de sensation quelconque la plus simple fibre vivante, le dernier atome de matière organique... Mais ne renverse-t-on pas ainsi dans le *fond* toutes les divisions artificielles qu'on établit dans la *forme* ?

D'ailleurs l'hypothèse d'une transmission au centre, prise pour condition unique de la sensation animale, identifiée avec la *perception*, est-elle un résultat bien avéré de l'expérience et suffisamment justifiée par les faits physiologiques les plus constants ? Peut-elle se concilier surtout avec les faits d'observation intérieure ? Car il faut bien aussi la soumettre à cette sorte de *critère*, puisqu'il s'agit du phénomène complet de la perception, tel qu'il se réalise en nous-mêmes dans l'exercice complet de nos sens les plus divers.

1^o Sans vouloir trop insister sur une discussion purement physiologique, et qui d'ailleurs passerait ma portée, j'observerai, d'après des maîtres dont l'autorité est ici d'un grand poids, qu'il n'est point prouvé que la communication *directe* avec le cerveau, par la continuité des nerfs, soit une condition nécessaire et exclusive, pour que les impressions faites sur un organe deviennent affectives dans ce degré qui les constitue *animales*. On ne peut induire autre chose de ce qui se passe dans la section ou la ligature des nerfs cérébraux, sinon la nécessité de correspondance sympathique, ou d'intégrité de toutes les parties du même système, pour que l'impression faite sur l'une s'étende, par *consensus*, à toutes les autres et affecte réellement toute la combinaison vivante, l'*animal*. On sait d'ailleurs,

qu'une multitude d'êtres organisés, privés de cerveau ou d'un centre unique de sensation, donnent pourtant des signes non équivoques de susceptibilité aux impressions. Enfin, il est certain que nos affections les plus vives, et celles que l'on pourrait le plus justement caractériser *animales*, ont leur siège dans des organes internes qui n'ont point de communication directe avec le cerveau (1). D'où je croirais pouvoir conclure que la *sensibilité animale*, considérée comme une simple capacité qu'a l'être vivant pour recevoir des impressions et en être *affecté* immédiatement, c'est-à-dire *pâtir, douleur* ou *plaisir*, ne dépend point, comme condition *exclusive*, de la transmission à un centre unique. Si l'on reconnaît donc une fonction perceptive où ce centre joue un rôle *actif* essentiel, il faudra aussi admettre quelque chose de plus dans la *perception* que dans la *sensation animale*, au lieu de les confondre l'une et l'autre sous le même titre, et de les prendre seulement pour des degrés différents d'une seule et même propriété organique (2).

(1) Voyez encore, dans l'ouvrage Bichat, la note sur les *ganglions* et sur le *système nerveux de la vie organique*.

(2) J'ai pris à dessein la division de Bichat pour exemple des difficultés qui me paraissent pouvoir être élevées contre la plupart des systèmes physiologiques, parce que cette première division se trouve plus près d'un point de vue où je m'étais placé moi-même, lorsque je commençai à m'occuper de l'influence de l'*habitude*, sujet proposé en l'an VIII, par la seconde classe de l'Institut national, et qui, remis en l'an IX, donna lieu au mémoire [qui fut couronné en l'an X, et publié la même année. J'étais parvenu dès lors, de mon côté, et par un autre ordre de considérations, à des résultats très analogues à ceux que je trouvais ensuite avec plaisir consignés dans le *Traité sur la vie et sur la mort*. J'observerai maintenant que Bichat semblait être conduit, par la manière même dont il envisageait les phénomènes des deux vies, à scinder, pour ainsi dire, la classe unique de sensation animale en deux parties,

2° L'observation intérieure nous apprend, que *percevoir* une impression en la rapportant à un siège ou à un objet, et surtout en l'attribuant à cette force ou puissance de *moi*, qui peut concourir à la produire ; et d'une autre part, en être vivement affecté, au point de la devenir suivant l'expression ingénieuse de Condillac, sont deux manières d'être ou de sentir, qui ne diffèrent pas seulement de *plus ou moins*, ou par le degré, mais qui de plus sont opposées, et quelquefois exclusives l'une de l'autre. Souvent une sensation *perçue* dans un tel degré modéré, n'a qu'à s'accroître ou s'aviver un peu plus pour cesser de l'être, en absorbant, pour ainsi dire, tout sentiment de *moi*. Ainsi, plus elle est éminemment *animale* dans ses conditions supposées, moins elle est *perceptive* dans son caractère réel. Plusieurs impressions peuvent passer de cette manière par divers degrés de vivacité ou de faiblesse, et se transformer, suivant les titres convenus, d'*organiques* en *animales*, sans être jamais liées à aucune aperception intérieure (1) : d'autres, au contraire, ne sauraient avoir

dont l'une pouvait se rapporter encore à une vie organique ou intérieure ; tandis que l'autre aurait eu tout son fondement dans la vie de relation ou de conscience. S'il eût voulu alors conserver le titre générique *sensations*, il eût fallu, je crois, en reconnaître trois espèces analogues aux trois sortes de contractilité : la première aurait compris les sensations *organiques* ; la seconde les sensations *animales*. Là eût fini le domaine propre de la physiologie, et commencé celui d'une analyse philosophique et réfléchie, qui aurait signalé dans cette source les premiers éléments, et comme la matière d'un troisième ordre plus élevé de sensations ou de *perceptions* proprement dites. Il me semble qu'il pouvait ressortir de là un moyen de fixer les limites de deux sciences qui sont faites pour s'entendre, mais non pour se confondre.

(1) Maine de Biran prend pour synonymes : *avoir conscience d'une impression et avoir l'aperception de son moi*. Quand cela serait il aurait tort de s'opposer à ceux qui entendent tout autre chose par avoir conscience (Ampère).

lieu à aucun degré, sans être perçues ou accompagnées d'une conscience actuelle ou toujours possible. L'observation prouve que les premières ayant leur siège dans des organes purement impressionnables, placés hors de toute influence du centre d'où irradie l'action d'une volonté motrice, se rapportent surtout à l'appétit ou aux fonctions nutritives, pendant que les autres, essentiellement activées par la volonté, mettent l'individu en rapport de connaissance avec les objets étrangers, et avec une force intérieure qui devient consciente ou se réfléchit dans ses actes propres. Ces dernières *sensations*, si l'on veut leur conserver ce titre, n'ont-elles donc pas quelque chose d'*hyper-organique* dans leur caractère, ou de *sur-animal* dans leurs effets? Peut-on les ranger avec les autres dans une même classe, les rapporter aux mêmes conditions ou propriétés?

Ici, je crois voir une lacune importante dans les divisions physiologiques le plus généralement adoptées, et un premier fait, qui, échappant par sa nature à toutes les explications, pourrait du moins, ce me semble, être circonscrit dans ses conditions instrumentales propres, s'il n'était trop souvent identifié avec des phénomènes d'un autre ordre : c'est ce que nous tâcherons de vérifier par la suite. Concluons, en attendant, de ce qui précède, que le caractère principal sous lequel on nous représente la *sensation animale*, depuis son degré le plus bas jusqu'au plus élevé; l'analyse que l'on fait des circonstances, des produits, des instruments et des signes qui manifestent également le résultat d'une capacité affective dans les différents êtres organisés soumis aux expériences, concourent à prouver que la distinction annoncée entre l'*affection simple*, et la *sensation* jointe à la conscience individuelle, peut se fon-

der sur quelque chose de plus réel qu'une précision métaphysique. L'expérience et l'observation physiologiques semblent se joindre au sentiment intime immédiat, pour circonscrire à nos yeux les limites d'un de ces éléments : leur insuffisance pour atteindre l'autre nous apprendra qu'il doit être observé et conçu sous un autre point de vue. Mais cherchons encore d'autres moyens de signaler le premier élément dans sa simplicité, et autant qu'il nous sera possible, dans son isolation. En marquant les contours de l'*ombre*, préparons-nous à distinguer le point où commence la *lumière*.

§ V

Divers signes auxquels nous pouvons reconnaître un état purement affectif.

(I. — AFFECTIONS IMMÉDIATES CONSTITUTIVES DU TEMPÉRAMENT ORGANIQUE)

Nous l'avons déjà dit : l'homme peut commencer à *sentir*, assez longtemps avant d'*apercevoir* et de *connaître*, il vit dans les premiers temps en ignorant sa vie (*vivit et est vita nescius ipse suae*). Cette existence toute sensitive, ces appétits, ces penchants, qu'on observe dans l'individu naissant, toutes ces déterminations que nous rapportons vaguement à l'*instinct* (ne pouvant les attribuer à la source de toute *évidence* immédiate, au sentiment intime de ce qui est *en nous* ou de *nous*) ; ces premières déterminations, dis-je, effectuées et conçues hors du *vouloir* et de la pensée, ne peuvent avoir reçu leur empreinte, ni se repro-

duire, par suite, sous la forme intellectuelle de souvenirs ou de *réminiscence*.

Cette nullité de souvenir, attachée, dans notre expérience même, aux affections les plus vives de la sensibilité interne ou externe, est une des marques caractéristiques de tout mode affectif parfaitement simple (*simplex in vitalitate*); et d'une sorte de *matière* affective, séparée ou séparable de toute forme personnelle de *temps*, aussi bien que d'*espace*.

L'ensemble des déterminations que l'on est fondé à comprendre ainsi sous le nom d'*instinct*, ne se borne point au premier âge de la vie humaine. La sphère dans laquelle cette puissance aveugle continue à s'exercer, loin de se circonscrire, peut prendre au contraire plus d'extension en se rejoignant, dans plusieurs points, à celle de nos habitudes; mais au delà, il y a encore une sphère d'*activité* propre à l'homme devenu double (*duplex in humanitate*) (1). Ce n'est point une

(1) La sphère de l'instinct et celle des habitudes paraissent bien réellement *envelopper* l'animal tout entier. L'homme seul est doué d'une puissance qui tend nécessairement à le faire sortir de ce cercle à mesure qu'il s'agrandit, pour envelopper aussi toutes ses facultés acquises. Cet attribut, qui est le fondement de toute perfectibilité, est assez important pour qu'on doive en chercher les conditions, et le rapporter à sa source.

Quant à la distinction établie ici entre la force d'organisation vivante qui est le principe des déterminations de l'*instinct*, et une autre force (*consciente*) de locomotion volontaire; s'il m'était permis de recourir à des comparaisons propres à rendre cette distinction un peu plus probable, je la rapprocherais de celle que les physiciens admettent entre les deux forces d'*attraction* et d'*impulsion tangentielle* dont le concours, réglé suivant des lois éternelles, détermine la forme constante des orbites, et l'ordre harmonique des mouvements planétaires: je la comparerais encore à celle que les phénomènes établissent entre l'attraction qui agite les masses, et la force d'affinité qui, agissant sourdement sur les éléments de la matière, en transforme sans cesse

seule force, une seule vertu *sentante*, qui peut produire des effets si souvent contraires et opposés. Elles sont *deux* qui, sans se transformer l'une dans l'autre, agissent ensemble, chacune dans son domaine, conspirent, s'opposent, luttent et triomphent tour à tour. Qui de nous n'est pas à chaque instant, acteur et témoin de telles scènes intérieures ?

« Il n'est pas une seule des parties de notre corps (dit Montaigne, spectateur si assidu et si judicieux de pareilles scènes), qui souvent ne s'exerce contre notre *volonté* ; elles ont chacune leurs *passions propres*, qui les éveillent ou les endorment sans notre congé. »

Nous pouvons reconnaître le caractère des affections simples, ou les résultats les plus immédiats d'une propriété sensitive, dans ces passions *partielles* dont parle si énergiquement l'auteur des *Essais* ; dans ces appétits brusques d'un organe particulier, tel que l'*estomac*,

les composés, et amène tant de révolutions successives sur la surface ou dans la profondeur du globe. La diversité de ces phénomènes physiques ou celle des lois auxquelles ils obéissent, ne permet pas de les rapporter à une seule cause ou force. Les phénomènes de la vie, du sentiment et de la pensée, seraient-ils plus susceptibles d'une telle réduction ? et si la *dynamique* des corps bruts n'a pu se plier encore à l'unité systématique de force mouvante, la dynamique des êtres sensibles et intelligents s'y ploierait-elle davantage ? Les distinctions positives, qu'indiquent dans le premier cas l'expérience et le calcul, ne ressortiraient-elles pas également de l'observation intérieure ou de la réflexion ? Au surplus, il s'agira moins pour nous de l'identité ou de la diversité des causes premières (*x, y*), que de cette distinction réelle que le sens intime établit entre nos *actions* et nos *passions*, entre les modes où la volonté est *cause*, et ceux où la sensation *est effet* ; puisque c'est ce même sentiment de *causalité* ou de force propre individuelle qui devient selon nous le titre de toutes conceptions de *forces* étrangères.

le *sixième sens*, etc., dont l'influence, croissant quelquefois par degrés, finit par absorber tout sentiment de *moi*, et entraîner, à son insu, tous les mouvements ou actes devenus alors comme automatiques. C'est là ce qu'on pourrait reconnaître des sensations *vraiment animales*.

Du concours plus modéré de ces impressions immédiates, produites dans des organes qui s'affectent réciproquement par *consensus*, ressort le mode fondamental et absolu d'une existence sensitive, qui ne peut être dit ou conçu *simple* qu'à l'instar d'une *résultante de forces multiples et variables* à chaque instant (1). Il n'est point la *conscience*, car il ne *se sait* pas, ne s'éclaire pas lui-même ; et pendant qu'il change ou meurt incessamment, pour ne plus renaître, il y a quelque chose qui *reste*, et qui le *sait*.

Les modes fugitifs d'une telle existence, tantôt heureuse, tantôt funeste, se succèdent, se poussent comme des ondes mobiles dans le torrent de la vie. Ainsi nous *devenons*, sans autre cause étrangère à de simples dispositions affectives sur lesquelles tout retour nous est

(1) Leibnitz reproche à Locke d'avoir regardé comme *simples* les premières idées de la sensation ; elles ne nous paraissent simples, dit-il, que parce qu'elles sont *confuses*, et plus nous pénétrerions dans une de nos sensations, plus nous y découvririons d'éléments. La sensation, dont parle ici Leibnitz, n'est point ce que Locke entendait par *idée de sensation* : le premier considère la sensation hors du sujet pensant, le second ne l'envisage que dans son rapport actuel, à l'aperception du moi, comme l'exprime assez le mot *idée*. Le reproche n'est donc point fondé ; et le mésentendu ne tient qu'à l'expression. Rien de plus commun que ces sortes de mésentendus parmi les métaphysiciens, surtout lorsqu'ils emploient le même signe pour exprimer la cause extérieure de l'impression, le jeu de l'organe, ou son résultat affectif immédiat et l'aperception du moi.

interdit, alternativement tristes ou enjoués, agités ou calmes, froids ou ardents, timides ou courageux, craintifs ou pleins d'espérances. Chaque âge de la vie, chaque saison de l'année, quelquefois chacune des heures du jour (1) voient constater ces modes intimes de notre être sensitif : ils ressortent pour l'observateur qui les saisit à certains signes *sympathiques* ; mais placés, par leur nature et leur intimité même, hors du champ de la perception, ils échappent au *sujet* pensant, par l'effort même qu'il ferait pour les fixer. Aussi la partie de nous-mêmes sur laquelle nous sommes le plus aveuglés, est-elle l'ensemble de ces affections immédiates qui résultent du *tempérament*, dont ce que nous nommons notre *caractère*, n'est que la *physionomie* (2) ; cette physionomie n'a point de *miroir* qui la réfléchisse à ses propres yeux...

De telles dispositions affectives, associant leurs produits inaperçus à l'exercice des sens et de la pensée, imprègnent toujours les choses ou les images de couleurs qui semblent leur être propres. C'est la *réfraction morale* qui nous montre la nature, tantôt sous un aspect riant et gracieux, tantôt couverte d'un voile funèbre, qui nous fait trouver dans les mêmes objets, tantôt des motifs d'espérance et d'amour, tantôt des sujets de haïr et de craindre. Ainsi se trouve cachée, dans des dispositions secrètes, la source de presque tout le charme ou le dégoût attaché aux divers instants de notre vie : nous la portons en nous-mêmes cette source la plus réelle de biens et de maux, et nous

(1) *Quod cœli mutatur in horas temperies, hominum simul quoque pectora mutant.*

(2) Le *caractère*, dit heureusement Bichat, est la *physionomie* du *tempérament*.

accusons le sort, ou nous élevons des autels à la fortune!... Et qu'importe en effet que cette puissance inconnue soit en nous ou hors de nous? n'est-ce pas toujours le *fatum* qui nous poursuit? Osons le dire, il n'est point au pouvoir de la philosophie, de la vertu même, toute-puissante qu'elle est sur les *actions* et les pensées de l'homme de bien, de créer aucune de ces affections aimables qui rendent si doux le sentiment immédiat de l'existence, ni de changer ces dispositions funestes, qui la rendent pénible et quelquefois insupportable (1). Eh! la vertu même n'est-elle pas dans cet heureux et ineffable sentiment de l'existence, aperçu, *doublé* par la réflexion, et le souvenir de toutes les actions grandes, généreuses ou bienveillantes, dont il est l'intarissable source? Aimons, félicitons l'homme de bien; mais déplorons le sort du méchant, malheu-

(1) Si la médecine *physique* ou *morale* pouvait parvenir à fixer ces impressions heureuses, ou l'état organique qui lui correspond, comme à guérir ces sensations funestes qui sont bien de véritables maladies, les hommes qui posséderaient cet art précieux seraient les premiers bienfaiteurs de l'espèce, les véritables dispensateurs du *souverain bien*, de la sagesse, et, je le répète, de la vertu même, si l'on pouvait appeler vertueux celui qui serait toujours bon sans effort, puisqu'il serait toujours calme et heureux. C'est cette vérité sentie, que J.-J. Rousseau avait puisée dans l'observation de lui-même, et à laquelle il revient souvent avec une si grande force de persuasion. C'est bien aussi une vérité de sentiment pour tous les hommes qui, doués d'une organisation assez délicate pour être toujours près de ces affections immédiates, ont en même temps assez *de force* pour se mettre en quelque sorte hors d'elles. Il y a encore pour eux, dans cet état, un certain charme consolateur à *les étudier*, à suivre leur marche jusque dans les afflictions et les chagrins; tantôt à se mettre à la place d'un témoin compatissant à ses maux, tantôt à envisager de sang-froid l'ennemi intérieur, et à se placer si haut que ses coups ne puissent plus atteindre...

reux par les impressions directes qu'il souffre, malheureux par le souvenir et par la prévoyance (1)!...

Sous la loi de l'instinct, dans les appétits simples, les penchants et les besoins primitifs de l'organisme, l'être sensitif *devenant* toutes ses affections ou identifié avec elles, pâtit donc immédiatement le bonheur ou le malheur *d'être* ; si l'intelligence développée assiste comme témoin à ces scènes intérieures, elle est trop souvent impuissante pour en distraire ou en arrêter le cours ; ce n'est point là non plus que la volonté exerce un empire, qui ne saurait s'étendre au delà de certaines limites que lui assigna la nature.

(II. — DES SIGNES D'UN ÉTAT AFFECTIF PRIS DANS LE SOMMEIL)

Dans le sommeil ou l'inaction complète des sens externes, et même de l'organe central de l'imagination, les organes intérieurs prennent souvent ce surcroît d'activité qui fait prédominer les impressions immédiates dont ils sont les sièges, et convertit ces impressions *organiques* dans de véritables *sensations animales*. L'être sensitif peut alors être déterminé à divers actes ou mouvements très coordonnés, qui se proportionnent nécessairement à la nature des affections qu'il éprouve, et sont pour l'observateur étranger des *signes* de ces dernières ; pendant que le *moi* ou la personne absente ignore complètement ce que l'organisation éprouve : un tel état ne diffère guère sans doute de la *simplicité native*.

(1) Nous verrons, dans la suite, comment ces simples dispositions affectives peuvent modifier l'exercice des facultés intellectuelles, et composer le fond de toutes les passions *mixtes* de l'agent moral.

Lors même que le sens interne de l'imagination, excité par ces impressions qui lui parviennent durant le sommeil, entre sympathiquement en action, les images qu'il produit se succédant, se combinant de mille manières bizarres, demeurent étrangères à la *pensée*. Le sentiment de personnalité identique, et par suite la *forme du temps*, la *réminiscence*, ne se joignent point à ces productions spontanées et irrégulières du cerveau, et les *images* sont dans ce centre comme les affections immédiates dans les organes qui correspondent avec lui; ce sont là des *éléments* de même nature.

C'est cette absence de sentiment personnel et aussi la suspension momentanée des conditions particulières auxquelles il se lie, qui fait le véritable *sommeil* de l'être *pensant*; car il n'y a de sommeil complet pour l'être *sensitif* que dans la *mort absolue*. Le principe qui entretient la vie et l'affectibilité dans les organes, veille sans cesse (*active excubias agit*); il parcourt ensemble ou successivement et dans un ordre déterminé par la nature ou les habitudes, toutes les parties de son *domaine* qui s'éveillent ainsi, ou s'endorment tour à tour. Mais l'*animal* peut être assoupi, pendant que plusieurs organes sont éveillés; l'*animal* peut s'éveiller aussi, pendant que la pensée et le *moi* sommeillent encore. Il ne serait pas impossible d'observer ces gradations, ni peut-être, en les rapportant à leurs causes organiques, d'expliquer ainsi une partie des effets si surprenants du *somnambulisme*.

Les phénomènes du sommeil, étudiés dans la manière successive dont ils s'enchaînent : l'engourdissement où tombent divers sens les uns après les autres, depuis l'instant où, la volonté cessant d'agir, l'aperception et

la conscience cessent avec elle, jusqu'à celui où tous les organes extérieurs sont complètement endormis ; et dans un ordre inverse, depuis le réveil commencé dans chaque sens en particulier, jusqu'à ce que le *moi* redevienne présent à lui-même par la plénitude des fonctions qui le constituent ; la nature des songes qui surviennent dans un sommeil plus ou moins profond ; les véritables produits de l'intelligence qui, perçant quelquefois dans ce vague obscur des images, leur impriment le caractère d'une *réminiscence* imparfaite (1)... Tous ces phénomènes, dis-je, joints à l'observation de ce qui se

(1) Nous nous surprenons quelquefois, pendant la veille, dans certains états particuliers, qui nous semblent se rapporter confusément à quelque mode d'une existence antérieure, quoique nous ne puissions les y lier par un acte exprès de réminiscence : ce sont peut-être d'anciens *songes* reproduits dans la veille par suite d'un état organique semblable à celui qui les détermina en premier lieu.

Toutes les fois que la force agissante et *pensante* n'a pris aucune part à une modification ou une image, celle-ci se trouve bien perdue à jamais pour le *moi*, et hors du *souvenir* proprement dit, quoiqu'elle puisse revivre, dans le centre organique de l'imagination. En vertu de certaines lois *périodiques*, ce centre est souvent ramené dans le cercle des mêmes images ; et c'est ainsi que l'existence sensitive ou physique se compose d'une suite de modes transitoires ou d'états, dont l'un quelconque a sa raison *suffisante* dans celui qui le précède, en remontant par cette chaîne d'effets passifs jusqu'aux premiers développements du germe organisé. Mais le sens intime nous permet-il de croire que les actes éclairés de la volonté et de l'intelligence soient toujours ainsi entraînés par ce *fatum* ?... C'est, au surplus, un phénomène *psychologique* bien remarquable que cette périodicité de certains modes affectifs ; il en est que le *printemps* ramène infailliblement, d'autres reviennent avec l'*été* : à chaque saison et peut-être à chaque heure du jour peuvent se trouver ainsi liées telles modifications ou images qui renaissent périodiquement les mêmes, sans que nous puissions souvent nous en rendre compte. *Grétry*, dans ses *Essais sur la musique*, rappelle des observations assez curieuses sur ce sujet, que j'ai également touché dans mon *Traité de l'habitude*.

passé d'une manière analogue dans divers états nerveux, léthargiques, cataleptiques, ou extatiques, lorsque leur invasion est aussi graduelle ou successive, me paraissent très propres à faire ressortir le caractère simple de ces affections ou images que Buffon appelle *matérielles*, et à faire pressentir un *composé* dans la perception, qui doit admettre un élément de plus.

(III. — AUTRES INDICES D'UN ÉTAT PUREMENT AFFECTIF
DANS DES CAS D'ALIÉNATION MENTALE)

Quelle que soit la cause qui suspende la fonction *perceptive* dans ses conditions, ou son mobile propre, les impressions peuvent être reçues, l'animal peut être affecté et se mouvoir en conséquence ; mais le *moi* n'y est pas, la conscience est *enveloppée*, et tant qu'un pareil état dure, il est impossible d'y signaler aucun de ces caractères qui constituent pour nous l'être intelligent, doué d'aperception, de volonté, de pensée.

L'état d'*idiotisme*, par exemple, correspond à celui où le *moi* sommeille, pendant que les organes impressionnables ou affectibles sont éveillés, et prennent même ainsi quelquefois, par la concentration de leur vie propre, un degré supérieur d'énergie (1). L'état de *démence*

(1) M. Barthez observe, et chacun peut avoir confirmé par lui-même, qu'un bruit, qui nous éveille tout à coup, retentit à nos oreilles avec beaucoup plus de force qu'il n'en a quand nous sommes éveillés, même dans une situation très calme. « Les sons qui interrompent violemment le sommeil, dit ce médecin philosophe, frappent singulièrement le sens de l'ouïe : parce qu'il est alors plus concentré dans son organe propre, et plus isolé des autres sens ». Cet exemple est propre à faire concevoir comment il peut y avoir *affection* dans un organe particulier, quoique ses communications sympathiques avec le cerveau soient en partie suspen-

correspond encore à celui où le cerveau produit spontanément des images tantôt liées, plus souvent décousues, pendant que la pensée sommeille ou jette de temps en temps quelques éclairs passagers.

L'*idiot* vit et sent ; sa vie se compose d'impressions nombreuses qu'il reçoit du dedans et du dehors, et des mouvements qui se *proportionnent* à la nature de ces impressions ; il parcourt, en un mot, le cercle entier de l'existence sensitive ; mais au delà de ce cercle, il n'y a plus rien ; cet être dégénéré *devient* toutes ses modifications plutôt qu'il ne les *perçoit* ; il n'y a pas de *temps* pour lui ; la *matière* de la pensée existe ; la *forme* manque.

Dans le *maniaque* avec délire, l'instrument principal des opérations intellectuelles se trouve complètement soustrait à cette force agissante et réflexive qui fait la *personne*. Les images y prennent d'elles-mêmes les divers caractères de persistance, de vivacité, de profondeur, que prennent les affections immédiates dans leurs sièges particuliers, par le seul effet des dispositions organiques. C'est là qu'on peut signaler les effets d'une correspondance sympathique entre les organes internes et le cerveau, considéré comme siège de l'imagination passive ; correspondance si clairement démontrée, et si bien décrite dans ses *signes* par de grands observateurs.

Mais irons-nous chercher les signes et le caractère

dues. Il fait voir aussi la différence de caractère des sensations *animales*, qui s'opèrent par le jeu des *esprits diffus*, ou par une propriété *nerveuse* et des perceptions qui dépendent du jeu des *esprits cellulés*, ou des modifications particulières imprimées aux organes par la volonté, comme nous aurons occasion de le faire voir ailleurs.

propre d'une division des phénomènes intellectuels, dans un état qui exclut précisément la condition première et fondamentale de l'intelligence : je veux dire l'aperception, le *conscium*, et *compos sui* (1). Peut-on supposer l'exercice des facultés d'*attention*, de *mémoire*, de *comparaison*, de *méditation*, etc., dans un être qui s'ignore actuellement lui-même, et qui est privé de la puissance réelle d'*entendre* des idées, comme de *vouloir* des actes. Je sais bien qu'on peut transporter à l'état complet même d'aliénation mentale, certaines *facultés* définies et caractérisées (en *dedans* de la sensation), sous les titres conventionnels d'*attention*, *jugement*, etc., comme l'a fait Condillac dans le fantôme hypothétique, qu'il a pris pour terme de ses analyses : mais il resterait à savoir si ce sont là les opérations dont nous retrouvons le *modèle* intérieur, ou dont nous obtenons les idées singulières, en réfléchissant sur nous-mêmes. Ne serait-ce pas plutôt des *idées* très différentes sous les mêmes titres conventionnels ?

Je crois qu'au lieu de chercher dans les divers cas d'aliénation mentale, les signes d'une division de *sièges* des facultés intellectuelles, qui n'existent que *nominalement*, ou par supposition, dans la plupart de ces cas, il serait plus utile de bien observer toutes les circonstances de l'invasion, des intervalles et de la terminaison des paroxismes de démence, pour y bien distinguer les produits aveugles de l'organisme, les saillies passagères d'un cerveau dérégulé, de ce qui peut partir réellement d'une volonté, d'une intelligence. Les deux éléments qui constituent l'*homme double*, sont si intimement unis dans son état naturel, que la réflexion a bien

(1) Voyez le *Traité sur l'aliénation mentale*, par M. Pinel.

de la peine à les concevoir séparés ; mais dans les cas dont nous parlons, on peut les surprendre, les signaler à part. On les voit se succéder, s'exclure, se joindre, prédominer tour à tour, et former, sous la même enveloppe, deux êtres qui n'ont presque point de correspondance, ou sont aussi étrangers l'un à l'autre que l'est l'homme éveillé aux actes qu'il a faits dans le somnambulisme.

Pour essayer de circonscrire les limites et la nature du premier *élément* de la sensation, j'ai choisi mes exemples dans certains états généraux tels, que l'affectibilité seule ou prédominante *enveloppe* réellement toutes les facultés propres de la pensée, sans leur permettre de se *dégager*. Il m'eût été facile de prendre ces exemples dans des modifications plus particulières des sens externes, où nous avons la preuve que l'impression peut affecter l'animal sans être perçue par le *moi*. Je pourrais citer encore les cas où l'habitude fait d'elle-même, pour ainsi dire, la séparation ou l'*analyse* des deux *éléments* du composé perceptif ; en obscurcissant graduellement l'un, jusqu'à ce qu'il soit complètement effacé, pendant qu'elle conserve à l'autre une clarté inaltérable. Mais ces faits se trouvent exposés ailleurs (1) avec assez de détails ; et ils pourront trouver leur place lorsque nous ferons dans la suite l'analyse expresse des fonctions de chaque sens en particulier.

Hâtons-nous de conclure de ces premières recherches, qu'il y a dans chaque partie de l'organisation et dans son ensemble une disposition *affective* générale ou particulière qui, mise en jeu par des causes quel-

(1) Voyez le *Mémoire sur l'influence de l'habitude*.

conques, peut donner lieu à toute *sensation*, soit *organique*, soit *animale* (*différentes par le degré seulement*) ;

Que la *sensation* considérée sous ce rapport unique de *passivité*, ne saurait être identifiée avec la *perception*, mais peut constituer hors de celle-ci un mode d'existence pour ainsi dire *impersonnel*, où sont probablement réduits plusieurs êtres organisés.

Que la *sensation complète*, telle que la prennent les métaphysiciens, est déjà un *composé* du premier ordre, dont les deux éléments ne se rallient point à la même source, ne sont point en rapport de dépendance d'une même *cause*. Ainsi il peut d'abord y avoir *affection* sans *idée* ni *aperception*, ce qui n'a pas été reconnu par Locke : en second lieu, la sensibilité n'a point de *formes pures*, qui lui soient essentiellement *inhérentes*, puisque l'on peut y concevoir une sorte de *matière* séparée de la *forme* ; ce qui attaque dans sa base fondamentale le système de Kant.

Enfin, et en troisième lieu, l'on ne saurait regarder, avec Condillac, la *sensation simple* comme l'origine unique de nos idées, ou le principe commun de dérivation de nos facultés intellectuelles. Car, ainsi bornée à la partie *affective*, aucune idée, aucune opération de l'intelligence ne peut être dite en dériver ; et si l'on a égard au fait total de *conscience*, comme il n'est pas entièrement, ni *également* compris dans toute impression qui *affecte*, il faut lui chercher une autre *origine* plus particulière.

En supposant sous ce rapport originaire, une *égalité* absolue entre tous les modes renfermés sous le même terme générique *sensation*, on a donc laissé jusqu'ici

l'analyse imparfaite (1). Voyons s'il est possible de la porter plus loin.

(1) Que l'on dise avec Locke que toute sensation est aperçue et qu'on admette généralement dans le langage du philosophe les *idées de sensation* ou que l'on reconnaisse avec Kant les formes pures de *temps* et d'*espace* pour revêtir de l'une ou de l'autre toutes les *impressions passives* de la sensibilité, on enfin qu'on renferme avec Condillac sous le seul terme *sensation* l'impression affective et la *conscience* (1) en affirmant leur indivisibilité ou leur identité même ce sera toujours le même principe reconnu au fond quoique énoncé sous des formes différentes. Si la sensation est essentiellement aperçue, ou est dans la conscience, ou n'est que cette conscience même, il y a dès les premières impressions sentiment de *moi* ou personnalité *identique*. Or cela ne suppose-t-il pas, comme dit Kant, du moins la forme du temps? Et où est l'origine de cette forme, sans laquelle en effet, il n'y a point de personne? Mais s'il peut y avoir des sensations réellement affectives, sans aperception, la forme du temps s'en trouve aussi exclue: elle n'a donc point cette condition de généralité, sur laquelle on affirmait son inhérence essentielle au sens intérieur, et c'est là, si je ne me trompe, un argument direct contre cette doctrine.

(1) Jeu de mot pour moi (Ampère).

CHAPITRE II

DE LA MOTILITÉ VOLONTAIRE ET DE LA PUISSANCE D'EFFORT, PREMIERS SIGNES QUI MANIFESTENT UNE VOLONTÉ; CONDITIONS ET MOYENS DE SON EXERCICE, HYPOTHÈSES ET RECHERCHES SUR L'ORIGINE DE LA PERSONNALITÉ, PREMIÈRES SENSATIONS COMPOSÉES, DIVISION FONDAMENTALE DES SENS.

Réduit au sentiment *absolu* d'une existence *simple* et tout affective, l'être vivant contient, comme tel, plusieurs rapports nécessaires avec divers agents externes qui sont capables de l'impressionner; son instinct seul le dirige même conformément à ces rapports, avec une promptitude, une assurance et une sorte d'infailibilité, signes non équivoques du physique de ses lois.

Comme les corps célestes suivent dans l'espace les lois de l'attraction qui règle invariablement les formes de leurs orbites; comme les molécules infinitésimales de la matière, obéissent toujours aux mêmes *affinités électives*, ainsi les combinaisons vivantes, quoique soumises dans leur formation, leur développement et leur durée, à des affinités organiques plus compliquées et moins fixes en apparence, n'en suivent pas avec moins d'aveuglement et de nécessité le cercle que leur traça la nature. C'est ainsi qu'en effet le cercle de la vie sensitive ou *animale* peut rouler sur lui-même avec assez d'uniformité, sans être sujet à toutes ces perturbations, et ces anomalies qu'on trouve en s'élevant jusqu'à la sphère de l'intelligence.

L'homme, qui réunit en lui deux sortes de facultés, participe aussi à deux sortes de lois : comme être organisé sentant, sa vie totale est le résultat de plusieurs fonctions ou impressions partielles qui l'affectent sans cesse et le dirigent souvent en aveugle, sans que la *personne* le sache, et y prenne la moindre part. Mais à titre d'être moteur et pensant, l'homme est doué d'une vie de relation et de conscience. Non seulement il *vit*, il *sent* ; il a de plus l'*idée*, l'*aperception* de son existence individuelle ; non seulement il soutient des rapports avec ce qui l'environne, mais encore il aperçoit ces rapports, il les crée même en partie, les étend et les change sans cesse par l'exercice d'une activité, d'une puissance d'effort qui lui est propre.

Tout ce que cette puissance opère se redouble, comme *perception*, dans la conscience individuelle ; tout ce qui se fait sans elle demeure simple comme *affection* dans la combinaison vivante. Ici est l'être sensitif sans *moi* ; là commence une *personnalité* identique, et avec elle toutes les facultés de l'être intelligent et moral.

Le fait d'une puissance d'action et de *volonté*, propre à l'être pensant, est bien aussi évident pour lui que le fait même de son existence ; l'une ne diffère pas de l'autre : comment donc a-t-on pu méconnaître ou dissimuler le titre de cette puissance, lorsqu'on a réduit toute pensée à la *sensation*, et subordonné toute *sensation* à l'impression *passive* ?

La faculté de *percevoir* et celle de *vouloir* ou d'agir sont bien réellement indivisibles dans leur origine, et ne sauraient être séparées en aucune manière ; comment se fait-il donc que tous les métaphysiciens se soient accordés jusqu'à présent à diviser en deux classes l'*entendement* et la *volonté*, le système *intellectuel* et le

système *moral*, absolument uns et identiques dans leur source et leurs conditions originelles ?

N'est-ce pas que toutes les doctrines reçues ne sont point encore remontées assez haut dans l'origine de la *perception* la plus simple en apparence, et jusqu'au fondement même de la personnalité identifiée avec un premier effort *voulu* ? N'est-ce pas surtout que l'idée propre attachée à ce signe *vouloir*, la plus importante comme la plus difficile sans doute à déterminer parmi toutes nos idées réflexives, va flottant, encore incertaine, dans divers systèmes qui l'emploient et la définissent chacun à leur manière ?

Pour reconnaître l'indétermination de cette idée et sentir la nécessité d'y remédier, s'il est possible, il suffira peut-être de jeter un coup d'œil sur ceux des systèmes les plus modernes, qui, admettant également l'exercice primordial d'une *volonté*, ou d'une puissance de mouvement et d'action, comme l'origine et la base de l'*individualité* même, et par suite de toutes les opérations intellectuelles qui s'y réfèrent, n'en demeurent pas moins tout à fait opposés entre eux, quant à la manière d'entendre le *principe*, de l'appliquer ou d'en déduire les résultats ?

On ne peut être témoin de ces divergences sur un point aussi fondamental, sans être curieux d'en pénétrer les causes, ni sans être conduit soi-même jusqu'à ce point obscur où s'enveloppe l'origine du *moi* avec celle d'un premier effort *voulu*. C'est là que nous sommes appelés à creuser encore, en suivant les traces profondes des philosophes qui marchent devant nous.

§ I

Accord de plusieurs philosophes dans l'énoncé du principe qui fait résider le moi dans la volonté (1)

« Le *moi* (s'accordent à dire deux maîtres célèbres dont notre nation s'honore) réside exclusivement dans la volonté (1) ; la conscience du *moi senti*, *reconnu distinct des autres existences*, ne s'acquiert que dans celle d'un *effort voulu* ».

Voilà le fait formellement établi, il ne s'agit plus que de s'entendre sur les sens des termes *moi*, *conscience*, *effort voulu*, comme sur les caractères de ces idées réflexives, et sur les conditions de leur origine.

Plusieurs *kantistes* énoncent le même principe, à peu près sous la même forme, quoique dans un sens plus absolu et plus indéterminé... Écoutons-les (2).

« Le premier acte qui pose un *moi*, et qui constitue la science, dit l'un d'entre eux, est *volontaire* ; il ne

(1) Voyez les *Mémoires* de *M. de Tracy*, dans la collection de l'Institut (an IV) ; les *Eléments d'idéologie* du même auteur, et les *Rapports du physique et du moral*, par *M. Cabanis*, t. II, p. 455 ; avec l'excellente Table analytique placée à la fin de la seconde édition.

(2) J'emprunte avec confiance ici toutes mes citations de la savante histoire des *Systèmes comparés de philosophie ancienne et moderne*, ouvrage dont *M. Dégerando* a enrichi la science... Lorsque j'eus l'occasion de connaître cet ouvrage, le mémoire que je destinais pour le concours de l'Institut était déjà très avancé, et le choix de son épigraphe (*Voluntas principium dat*, etc.) prouve assez que je m'étais déjà laissé conduire par la méditation, dans une route où j'ai bien été surpris de me rencontrer avec des philosophes dont le nom m'était inconnu. On pourra juger néanmoins jusqu'à quel point ma propre direction s'éloigne ou s'approche de la leur.

faut lui chercher d'autre principe que la volonté qu'il renferme en lui-même (1) ».

« L'action par laquelle le *moi* se réfléchit, se connaît, dit un autre (2), ne peut être expliquée que par la *détermination* qu'il se donne à lui-même; et cette détermination est un acte primitif, c'est un *vouloir*. Ainsi le *moi* n'obtient la conscience de son action que dans le *vouloir seul*; et l'exercice de la volonté est la première condition de la conscience de soi-même ».

« L'individualité, dit enfin d'une manière bien plus précise un philosophe qui s'avance jusque sur notre terrain (3) n'est autre chose que le principe d'une force vivante, mais qui ne peut se connaître que par l'effet d'une résistance. L'effort et l'activité ne peuvent être connus ou réfléchis que par la séparation du sujet qui fait effort des objets qui résistent : c'est là qu'est pour nous toute réalité pratique, l'origine de toute connaissance de nous-même et des choses ».

Lorsque des doctrines, formellement opposées sur tant d'autres points, s'accordent à reconnaître un principe, il faut croire qu'il est vrai et fondamental; mais lorsqu'elles l'interprètent d'une manière toute différente, et qu'elles divergent absolument dans ses conséquences, il faut bien que les termes qui l'énoncent cachent un sens indéterminé, et que de toutes parts l'analyse soit encore imparfaite.

Qu'est-ce donc que cette *volonté* en qui le *moi* réside exclusivement? Qu'est-ce que vouloir *primitif*, cet acte libre, base unique de la conscience de soi-même?

(1) Fichte.

(2) Schelling.

(3) Butterweck.

Est-ce *désir*, *besoin*, *malaise*, ou l'ensemble des affections comprises sous un tel terme générique ? Est-ce simplement une force vivante qui s'exerce contre une résistance ?... En un mot, est-ce une capacité générale de *sentir*, ou une puissance individuelle *d'agir* ?

« La volonté (dit un sage (1) qui, ayant longtemps et profondément médité ces questions, semble avoir appris qu'elles comportaient bien plus l'esprit de doute que celui de dogmatisme), la volonté ne saurait être *enveloppée* dans aucune succession *passive* ; ce n'est point un *désir*, ni un sentiment de *préférence*, ni une approbation de l'entendement, ni le plaisir qu'on prend à un événement produit sans notre concours : toutes ces choses n'ont rien *d'actif* ; nous savons que la volonté est une *force* essentiellement agissante ; mais les moyens par lesquels elle opère des changements nous sont inconnus ; et les ressorts auxquels tiennent nos volitions sont *autant de mystères sur lesquels nous ne pouvons que bégayer* ».

Cela peut être : mais avant de désespérer ainsi de toute analyse, ne pourrait-on pas mieux fixer le point où gît le *mystère* ? dire en quoi et pourquoi nous sommes réduits à *bégayer* sur son explication ?

Voyons jusqu'à quel point il est possible d'éclaircir un point qui serait peut-être un peu moins obscur, si les métaphysiciens ne l'avaient entouré de ces nuages qu'ils rassemblent toujours avec bien plus de facilité qu'ils ne les dissipent.

(1) Voyez, dans la collection de Berlin, un Mémoire de M. Mérian, sur l'*aperception des idées*.

§ II

*Hypothèses métaphysiques sur la volonté
et la puissance de mouvoir*

¶ I. — SYSTÈMES QUI ONT CONFONDU LA VOLONTÉ AVEC LE *désir* OU LES AFFECTIONS, EN Niant L'IDENTITÉ DU PRINCIPLE *moteur* et *pensant*).

« Anaxagoras, dit l'historien des *systèmes de philosophie*, est le *premier* qui ait remarqué dans les êtres animés l'identité du principe *moteur* et du principe *pensant* ». Assurément Anaxagore, pour faire cette *remarque*, n'eut besoin que du plus simple retour sur le sentiment de son existence : il dut lui suffire de renoncer à toute opinion systématique, pour écouter le sens commun.

Les métaphysiciens qui avaient précédé Anaxagore avaient sans doute déjà répandu bien des nuages sur le fait de *sentiment*, puisqu'il était devenu nécessaire de les y rappeler. Il n'a pas tenu non plus aux philosophes venus bien longtemps après, que l'évidence du même principe ne fût de nouveau complètement altérée en *théorie*, quoique toujours également invincible dans la *pratique*.

C'est bien là qu'on reconnaît tout l'ascendant de ces illusions systématisées, qui, prévalant sur le témoignage du sens intime, dont elles semblent étouffer la voix, entraînent l'esprit humain dans des labyrinthes sans issue et dans un vague d'abstractions où la raison cherche vainement un point d'appui.

L'opposition des dogmes métaphysiques sur la nature

de la volonté, ou sur les liens naturels qui unissent son exercice *efficace*, comme *cause*, aux actes ou mouvements sentis, comme *effets*, cette opposition, dis-je, nous offre l'exemple le plus instructif et le plus propre à signaler les écarts où l'on tombe, quand, renversant l'ordre de génération de nos connaissances, on veut pénétrer jusque dans l'essence des *causes* premières, et poser les *lois* de leur action *possible*, en se plaçant hors de la ligne des faits pratiques, et loin de la source de toute évidence réelle.

1^o Demandons aux cartésiens en quoi consiste la volonté, ou qu'est-ce qui détermine précisément un acte, un *mouvement* appelé *volontaire* ?

La volonté, répondent ces philosophes, ne peut être qu'un *désir*, un *vœu*, une *simple inclination de l'âme*, pour que tel acte ou mouvement s'accomplisse. Mais comme on prouve *a priori*, que l'âme est une substance *simple, immatérielle*, dont toute l'essence est la *pensée* ou le *sentiment*, il est démontré, par là même, qu'elle ne peut s'appliquer à un sujet *composé, étendu*, tel que le *corps*; et qu'il n'y a point d'action réelle possible de l'une sur l'autre. Le sentiment intime *d'un effort* ou d'une force vivante, appliquée à une résistance organique, n'est donc que pure illusion. La *vérité* est que *Dieu*, seule force efficace (avec laquelle le moi se trouve alors comme identifié) peut seul produire et entretenir tous les mouvements de la machine qu'il a créée. L'âme ne peut donc que *désirer* ces mouvements de son corps en vertu de l'*idée innée qu'elle a de son union avec lui*; et, à l'instant, le moteur suprême intervient, l'acte s'accomplit et le *moi* qui sent le mouvement, comme le désir, s'attribue l'un comme l'autre par une *illusion nécessaire*.

En mettant à part l'intervention mystérieuse de la Divinité, je prie qu'on veuille bien comparer ce point fondamental de la doctrine cartésienne, avec le système qui réduit toutes les facultés de l'âme à celle de *sentir*.

Qu'on pèse la valeur de ces affirmations de Condillac : « la part de *l'âme* n'est jamais que dans la *sensation* ; c'est celle-ci qui se *transforme*, en s'avivant d'elle-même, dans l'exercice de *l'attention*, par exemple, au point de devenir *exclusive* de toute autre, etc... Ce sont les organes corporels qui se tendent, se dirigent, se meuvent par l'énergie de leur mécanique, ou par une force (*x*) (naturelle ou *surnaturelle*, peu importe). Mais il n'y a point dans l'âme de *puissance motrice* ; et pourquoi *admettrait-on une force dont il est impossible de se faire aucune idée* (1) ».

Le besoin le plus simple, le plus instinctif, suivant d'autres philosophes de cette école, est la même chose que le *désir*, et le désir est bien *identique* avec la volonté. L'enfant qui vient de naître *désire* et par conséquent *veut* déjà les mouvements qui s'exécutent dans les organes : or *vouloir* ainsi, n'est que *sentir*.

Ne sommes-nous pas ici bien près du même point de vue qui sert de fondement au système des causes occasionnelles (2)? On nous parle bien de *l'effet* ou

(1) Voyez la Logique, article *Attention*, et la fin du *Traité sur les animaux*, d'où ce dernier passage est extrait. Non sans doute on ne fait point d'*images* des forces; mais quant à *l'idée* ou au sentiment intime de celle que nous exerçons dans un effort, un mouvement voulu, comment le nier?

(2) Dans des réflexions lumineuses sur le système de philosophie de trois écoles célèbres, M. Prévost a très bien remarqué l'influence que Descartes a conservée sur l'école française. Je crois qu'on ne peut en rapporter d'exemple plus frappant que celui dont il s'agit ici.

des mouvements *sentis*, mais non point de la *cause* ou des mouvements *produits*, pour ne point admettre de force motrice *dont on ne peut se faire d'idée*. Mais lorsqu'on trouve une volonté ainsi constituée dans l'ensemble des affections de l'instinct le plus aveugle, quel sera le signe propre qui en déterminera l'idée dans l'aperception individuelle ? A quelle condition rapporter une différence si clairement établie par le sens intime entre les mouvements *voulus* ou accompagnés d'efforts, et ceux qui s'exécutent d'une manière automatique ?... Mais je reviens aux métaphysiciens (*ex-professo*).

1^o Dans le système de Leibnitz, l'âme est bien douée de *force*, ou plutôt n'est-elle même qu'une *force agissante* ; mais son activité ne s'étend point hors de son sein, et ne consiste que dans des *appétits*, des *désirs* ou des tendances au changement d'état. Or, comme cela s'applique à toutes les monades *composantes*, qui ont aussi leurs tendances et mouvements coordonnés ou préétablis d'une manière *harmonique* avec les désirs ou volitions de l'âme (*monade centrale*), il s'ensuit que tous les mouvements quelconques, qui s'accomplissent dans le corps, peuvent être accompagnés de *volonté* comme de *perception* plus ou moins *obscure*, sans aucune influence vraiment productive de la *force une* qui se les attribue ; d'où résulte, pour l'idée de *vouloir*, une indétermination toute pareille à celle qui a lieu dans le point de vue *cartésien*.

2^o Il est vrai (diraient à leur tour les partisans des *formes plastiques* comme du *principe vital*) que l'âme pensante, étant simple, ne peut mouvoir directement le corps. Mais en rejetant sa *force efficace*, il n'est point nécessaire de recourir à l'action de Dieu, pas

plus qu'à l'activité des monades ; il y a des agents intermédiaires, qui, présidant à toutes les fonctions de la vie ou à tout ce qui se fait dans le corps, effectuent d'une manière immédiate les mouvements soit organiques, soit *volontaires* : la seule différence qu'il y ait entre ces deux espèces de mouvements, c'est que l'âme connaît, désire, commande ceux que nous nommons *volontaires* sans se mêler des autres qui s'exécutent pourtant sous la même influence directe des agents *plastiques*... Je demande alors comment le *maître* peut s'approprier si parfaitement les actes de ses ministres, ou s'identifier avec eux dans la production de *l'effort* : pendant que hors de là il en est si complètement séparé... ?

{II. — SYSTÈMES QUI ATTRIBUENT AU PRINCIPE DE LA PENSÉE
LES MOUVEMENTS DE TOUS LES ORGANES SANS DISTINCTION)

Nous venons de voir que le sujet pensant ou sentant n'opère ni ne *veut*, à proprement parler, aucun des mouvements qui s'exécutent dans les organes ; qu'il les *sent* simplement ou *désire* qu'ils s'accomplissent, comme il pourrait désirer toute autre modification passive.

Voici maintenant des métaphysiciens physiologiques, qui prétendent au contraire que *l'âme*, sujet identique de la pensée, peut seule communiquer à des organes matériels et inertes cette activité vitale empreinte dans chaque fonction sécrétoire la plus obscure, tout aussi bien que dans la *locomotion* volontaire la plus clairement aperçue. *L'âme* a déterminé, disent-ils, dans le principe, le jeu commun de tous les instruments organiques, avec un sentiment et une connaissance anticipée ou *innée* ; mais l'habitude affaiblit, et finit par

détruire le sentiment de la force qu'elle y exerce.... Cette opinion fondamentale dans la doctrine de Stahl, combattue par plusieurs philosophes, a été admise ou regardée comme très probable par d'autres qui s'en servent pour expliquer la manière dont ils conçoivent une *activité* réelle dans la sensation la plus passive en apparence comme dans les actes *perçus et vólus* (1). Mais d'où vient donc qu'un sentiment d'activité, d'effort, persiste toujours et uniquement dans ces derniers actes, ou peut s'y raviver malgré l'habitude? Si tous les mouvements sont ou ont été également volontaires dans leur principe commun, quelle est donc l'origine et la *raison suffisante* d'une distinction consacrée par le langage et si fortement appuyée par le sens commun? d'où avons-nous tiré l'idée d'*action*, de liberté opposée à celle de *passion*, de *nécessité*? (2).

(III. — SYSTÈME QUI RÉTABLIT L'IDENTITÉ RÉELLE D'UN SUJET PENSANT ET MOTEUR).

Du sein de l'obscurité de ces hypothèses métaphysiques, opposées entre elles, et avec le sens commun, je vois sortir un rayon de lumière. Je crois entendre une voix qui s'accorde avec le témoignage intérieur, le

(1) Voyez entre autres la *Psychologie* de Bonnet, et son *Essai analytique sur l'âme*.

(2) « *Dum anima liberum motum producit, tunc reflexione facta actum suum potest apprehendere; sed dum necessarius motus peragitur consequenter ad certum corporis statum, tunc illum (nec seipsam) agnoscere nequit* ». Je trouve ce passage très remarquable, dans une thèse ancienne soutenue à l'école de Montpellier. On peut maintenant chercher les conditions organiques de cette distinction, ou l'expliquer d'une manière quelconque; mais je ne crois pas qu'on puisse en nier le fondement.

confirme et le rassure. « Le seul caractère, dit Locke, où nous puissions reconnaître les modes ou actes vraiment attributifs d'un sujet pensant, c'est la *conscience* ou l'*aperception* ». Me voilà tout de suite délivré de l'incertitude et de l'équivoque continuelle qui naît d'un signe commun donné à deux *sujets d'attribution* savoir : l'*âme* qui est *moi*, et encore l'*âme* qui *n'est pas moi*. Si donc j'ignore invinciblement quelle est la force absolue productive des mouvements dont je n'ai pas conscience, quoique je lui donne un nom (*x*) tel que celui d'*âme*, *enormon*, *impetum faciens*, etc., je sais très positivement que l'acte que je sens ou aperçois comme le produisant moi-même, c'est bien en effet *moi*, et non un autre être qui le produit (1).

« La volonté, me dit encore le même sage, n'est

(1) Voilà pourquoi l'on dit, ainsi que l'a très bien remarqué M. de Tracy, il dépend de *moi* ou de *ma volonté*. Mais comme on ne dit pas de même : il dépend de *moi* ou de *mes passions*, de *mes besoins*, de *mon désir* etc., il s'ensuit bien que dans le langage ordinaire, chacun n'entend par sa volonté, que cette puissance *sui juris* avec laquelle il s'identifie, en la séparant de tout ce qui est *passion*. C'est aussi ce que Condillac reconnaît bien expressément, lorsqu'il dit, à la fin de son *Traité des animaux* : « Je *veux* ne signifie pas seulement qu'une chose m'est agréable, il signifie encore qu'elle est l'objet *de mon choix* : or, on ne choisit que parmi *les choses dont on dispose* ». Mais quelles sont donc les choses dont nous disposons ? Sont-ce les affections de malaise, d'inquiétude, etc., renfermées néanmoins sous le titre général de *volonté* ? Pouvons-nous disposer d'autre chose que des mouvements ou des actes qui ne sont nommés *volontaires* qu'à cause de cette *disponibilité* ? Pourquoi donc équivoquer sans cesse sur le signe *volonté* ? Et pourquoi est-ce tantôt une faculté *individuelle* de mouvements ou d'actes disponibles ; tantôt une capacité *générale* d'éprouver ou de sentir des affections ? Le motif de cette transformation est évident : pour faire ressortir d'un seul principe le système complet de nos facultés, il fallait bien écarter ou transporter l'idée réflexive du vouloir et du pouvoir d'action.

autre chose qu'une puissance ou faculté de *mouvoir* ; c'est une force essentiellement agissante. Vainement elle a été confondue avec les *différentes affections* et surtout le *désir* ; et c'est cette méprise qui est la cause des *égarements où l'on est tombé sur cette matière*. Ne sentons-nous pas, en effet, que nous pouvons faire *volontairement* ou librement un acte en *désirant* une chose contraire ? La volonté ne se rapporte donc qu'à nos propres actions ; *elle se termine là sans aller plus loin* ; et la *volition* n'est que cette détermination particulière, par laquelle l'âme fait effort pour produire, suspendre ou arrêter un mouvement qu'elle sait être en son pouvoir (1) ». Voilà bien, je crois, le sens véritable que la réflexion attache à l'idée simple de *vouloir*.

Les métaphysiciens avaient entièrement dénaturé cette idée ; il niaient la réalité d'un fait de conscience, pour conserver la valeur d'un principe hypothétique, établi *a priori* ; et ayant ainsi perdu tout critère d'évidence, ils erraient au hasard dans les ténèbres. Locke vient pour remettre en vigueur le principe naturel qu'Anaxagore avait eu besoin aussi de rappeler aux métaphysiciens de son temps.... Le sujet pensant, le *même* qui s'attribue certains mouvements du corps, en est donc aussi la force productive ; et c'est cette force sentie *moi*, qui est la *volonté*. Aucun point de vue systématique ne peut prévaloir contre le fait de *conscience*. Locke l'établit parce qu'il en a le sentiment, et il ne l'explique point parce qu'il le croit impossible ou qu'il le juge inutile.

Cependant tous les nuages répandus auparavant sur cette vérité, ou ce fait primitif, sont-ils complète-

(1) *Essai sur l'entendement humain*, livre II, chap. XXI.

ment dissipés? et ne reste-t-il pas encore un point obscur à éclaircir? La volonté paraît bien déterminée, il est vrai, lorsqu'on la circonscrit dans le sentiment de nos propres actes, où *elle se termine sans aller plus loin* : mais ces actes eux-mêmes, jusqu'où vont-ils? quel est le caractère qui en distingue le sentiment de tout autre mode? Quelles sont les circonstances et les conditions où ce sentiment peut naître? il a toujours lieu, dit-on, dans les actions que l'âme produit : mais encore quelles sont ces actions? Où est leur commencement, où sont leurs limites? Si l'on dit par hypothèse que la force motrice est *innée* à l'âme comme *substance*, peut-on dire que le *sentiment* de ses actes lui soit aussi *inné*? Admettons-nous donc cette force de l'âme unie au sentiment individuel, dans les premières déterminations de l'instinct, dans les mouvements du fœtus et de l'enfant qui vient de naître et dans ceux qui s'exécutent avec tout l'aveuglement de l'habitude, du somnambulisme, etc.?... mais il n'y a point là de conscience, d'aperception actuelle, ni même *possible*. Or, c'est là pourtant la seule caractéristique des opérations attribuées à *l'âme* comme *puissance motrice*. Donc l'âme n'agit pas toujours lorsque plusieurs mouvements s'effectuent dans les organes mêmes qui lui sont habituellement soumis; donc ces mouvements qui sont *actuellement* volontaires, ne sont pas *nés* tels, mais ils le *deviennent*. Or, comment le deviennent-ils? Comment, parmi les actes qui sont tous d'abord également aveugles, en tant qu'instinctifs, quelques-uns pourront-ils commencer à être accompagnés de conscience ou d'un sentiment de pouvoir, tandis que d'autres continueront à s'accomplir sans être *sentis*, ou pourront être *sentis* sans être *voulus*? N'y a-t-il pas là des conditions

différentielles, un passage et une suite de progrès dont il faudrait assigner, avant tout, les moyens et les circonstances.

Voilà ce que Locke ne nous dit point. Pour lui, la seule différence qui sépare un mouvement *volontaire* d'un autre qui ne l'est pas, c'est que l'âme produit l'un *librement*, en vertu de sa puissance *innée*, pendant qu'elle est étrangère à l'exécution de l'autre. Mais comment prouve-t-on que c'est l'âme qui agit dans un mouvement *volontaire* ? c'est par la *conscience* ou le sentiment d'effort libre qui accompagne cet acte. Et qu'est-ce qui nous explique pourquoi cette conscience, inhérente à l'exécution de tels mouvements, se trouve exclue de tels autres ? C'est que dans le premier cas l'âme agit, et que dans l'autre elle reste inactive. Ainsi donc l'action qui doit être expressément attribuée à l'âme, est prouvée par le fait de conscience et ce fait ne s'explique à son tour que par l'action attribuée à l'âme. Voilà bien, je crois, un cercle d'où il est impossible de sortir et la raison en est simple.

Le principe ou le point de départ d'une science quelconque, s'il n'est pas un fait positif, ne peut être qu'une *hypothèse* abstraite ou un principe de *convention*.

Dans ce dernier cas, toutes les déductions, dont se compose la même science, n'ont qu'une valeur relative au principe et sont hypothétiques ou conventionnelles comme lui : dès lors, si la loi d'identité logique est bien observée, on doit se trouver ramené au point d'où l'on est parti. Le cercle se ferme bien sur lui-même, et voilà tout ce que l'on peut demander.

Mais si le principe est un *fait*, alors l'ensemble de tous les faits de *même espèce*, qui constituent la science

réelle dont il s'agit, ne peuvent trouver leur explication que dans le premier qui leur est homogène, sans qu'il y ait lieu à des recherches ultérieures.

Maintenant posons cette alternative applicable au cas dont il s'agit : ou la notion attachée au mot *âme*, emporte avec elle quelque chose de plus que celle du *moi* senti ; ou elle est restreinte à l'idée du *moi*, dans le fait positif de conscience.

Dans la première alternative, tout ce qui se déduit de la notion abstraite ou ontologique d'*âme*, hors du *moi réel*, ne saurait être établi que comme vérité conditionnelle relative au principe. Dire dans ce cas que le seul caractère des opérations qui puissent être attribuées à l'*âme* est la *conscience*, n'est-ce pas limiter arbitrairement la valeur d'une *cause* qu'on nous présente d'un côté comme générale et absolue ? Et, en effet, si l'âme peut exister sans le *moi*, pourquoi n'agirait-elle pas aussi sans lui ? il est impossible d'établir par là le fait, le pour ni le contre ; tout dépend de l'hypothèse fondamentale.

Dans le second cas où le mot *âme* n'emporterait vraiment d'autre idée que celle du *moi senti*, le principe énoncé revient à celui-ci : les seules opérations qui puissent être attribuées au *moi*, sont celles qu'il s'attribue réellement dans le fait de conscience : ce fait ne s'explique donc que par lui-même : c'est l'identité absolue (1).

(1) C'est aussi là que se sont trouvés ramenés les philosophes allemands dont nous parle le judicieux historien des systèmes. Le grand cercle d'identités logiques, qu'ils ont parcouru avec une force de tête souvent étonnante, n'a guère abouti qu'à des résultats de cette espèce : le *moi est moi*, il se pose lui-même ($A = A$), etc. Les mathématiciens sont aussi bien conduits quelquefois à des *équations* purement identiques de cette forme ;

Il faut en rester là, à moins qu'on ne change de système d'idées, ou qu'on ne cherche à lier les faits intérieurs à tel autre ordre de faits donnés par une observation différente : car ainsi, en sortant du cercle *des identités*, on pourrait trouver des signes ou des symboles propres à représenter et limiter, sous un point de vue, les mêmes idées qui se cachent et se confondent sous un autre.

De tous les métaphysiciens, Locke est bien, je crois, celui qui a le plus exactement distingué les deux ordres d'idées ou de faits dont se compose la *science* humaine. Mais n'ayant pas saisi à la source toute l'intimité des liens qui les unissent, il n'a pu voir comment les deux sortes d'observation devaient servir à s'éclairer l'une par l'autre. Il a bien aussi enseigné, et en grande partie par son exemple, qu'il fallait se restreindre dans les limites des idées données par *les sens* et la *réflexion*; et pourtant il n'a pu se dispenser d'admettre en *principe* l'existence absolue d'une force *innée à elle-même*, d'une volonté ou puissance d'action antérieure au *moi* qui s'attribue l'acte et le vouloir dans l'existence réelle.

Si c'est là une hypothèse qui ne se fonde sur aucune idée claire de *sensation*, ni de *réflexion*, avant de blâmer Locke d'y avoir eu recours, il faudrait savoir s'il pouvait faire autrement; et si, dans quelque système que ce soit, il est possible d'échapper à une notion

mais ils sont avertis par l'insignifiance même du résultat, qu'il faut abandonner un problème insoluble, ou changer de méthode de résolution, en prenant la question dans un autre sens. Pourquoi les métaphysiciens attacheraient-ils plus d'importance et de réalité à leurs *identités logiques*; ou pourquoi n'en tireraient-ils pas la même conclusion que les mathématiciens?

ontologique de cette sorte, sous quelque signe ou symbole qu'on puisse d'ailleurs la représenter. Mais un reproche qu'on serait plus fondé, peut-être, à adresser à ce sage métaphysicien, c'est de s'être trop circonscrit dans la valeur absolue de l'hypothèse, en l'employant comme moyen unique d'explication des faits et comme le dernier terme où dût s'arrêter l'analyse : car ainsi, en admettant quelque chose d'*inné* contre son intention expresse, il renonça à chercher dans la réalité pratique l'origine *effective* d'une force motrice qui ne peut commencer à agir, *ou être* pour elle-même, qu'en tant qu'elle se déploie sur tels instruments et suivant telles conditions dont on ne peut la séparer. En méconnaissant ces conditions, Locke ne put déterminer exactement la valeur de l'idée réflexive de *volonté*, ni marquer avec quelque précision l'étendue et les limites d'une *puissance de mouvoir*. Encore moins, put-il reconnaître l'influence de son exercice réel sur la génération de toutes nos connaissances, à partir même de l'individualité personnelle. C'est cette lacune, encore subsistante malgré tous les progrès de la science, depuis l'*Essai sur l'entendement humain* jusqu'à nos jours, qu'il faudrait tâcher de remplir maintenant. La métaphysique seule ne saurait y suffire, et nous venons d'en indiquer la raison : il faudrait donc chercher les moyens dans un autre point de vue plus rapproché de l'expérience.

(IV. — CONCLUSION DE CE QUI PRÉCÈDE. C'EST DANS L'ANALYSE DES CONDITIONS DU MOUVEMENT *volontaire* QU'IL FAUT DÉTERMINER L'IDÉE DE *volonté*.)

S'il existait quelques moyens, quelque *signe naturel*, propre à fixer l'idée encore indéterminée d'une puis-

sance de vouloir et d'action dont plusieurs philosophes conviennent aujourd'hui que l'individualité personnelle ne peut être séparée, on les chercherait vainement dans la notion ontologique d'une *force virtuelle*, indépendante de toute condition d'exercice ; on ne les trouverait pas davantage, en généralisant le terme *volonté*, de manière à y comprendre une classe entière de modes tous passifs ; ni en le spécifiant encore à quelque élément de la même classe, tel que *désir* ; ni enfin, en l'étendant à un ordre quelconque de sensations composées et mixtes, où il est si difficile de faire la part exacte de l'*action* et de la *passion*.

Parmi tous les modes divers de notre existence actuelle, il en est un surtout susceptible d'être éprouvé alternativement de deux manières ; savoir, comme *sensation passive et simple*, et comme *perception active et redoublée*, tel est le caractère spécial du mode qui accompagne l'exercice de la contractilité musculaire : *perception de mouvement avec effort*, lorsque cette contractilité s'effectue sous l'influence directe de la *force* propre que nous appelons *volonté* : sensation musculaire *simple* hors de cette influence.

N'est-ce pas d'un tel contraste (et quelle lumière y a-t-il pour nous hors *des contrastes*?) n'est-ce pas, dis-je, de cette alternative d'action et de passion que peut ressortir *le signe* unique propre à nous manifester une volonté qui s'étend à *tous les actes* ou mouvements dont *le moi dispose, sans aller plus loin*? et dans quel autre mode de notre être pourrions-nous chercher l'origine effective de cette force si ce n'est dans celui où son caractère est sensiblement empreint, et en qui seule elle devient vivante ?

Or l'observation physiologique nous apprend à dis-

tinguer avec assez de précision les organes dont les mouvements sont ou deviennent *volontaires*, en se contractant avec un effort senti, de ceux dont les contractions s'opèrent toujours sans effort, et aussi sans volonté. — La physiologie va même jusqu'à expliquer hypothétiquement, et d'une manière plus ou moins probable, ce qui se passe dans diverses circonstances de ces mouvements *volontaires* et *involontaires*, elle nous dit quels sont les instruments mis en jeu, ceux d'où part l'action, ceux qui la transmettent et la reçoivent. Si cette science expérimentale pouvait donc déterminer la condition organique propre, qui correspond au mouvement *voulu*, et le différencie nettement de celui qui ne l'est pas; ne serait-ce pas elle qui aurait trouvé le signe ou le symbole du *vouloir* et ne pourrions-nous pas dès lors faire mieux que *bégayer* sur le *ressort* intérieur (1) auquel se lie le sentiment d'une puissance d'effort, et par suite celui de l'individualité?

Ici le problème fondamental se présente sous une forme qui semble le rendre moins mystérieux et laisser quelque espérance à l'analyse. Voyons pourtant encore si sa résolution complète est du ressort de la physiologie.

§ III

D'une analyse physiologique de la motilité.

Les impressions faites d'abord sur les extrémités nerveuses, suivant un physiologiste célèbre, étant

(1) Expression de M. Merian. Voyez plus haut.

transmises au centre commun du système *sensitif* et *moteur*, ce centre réagit d'abord sur l'organe nerveux, et de là résulte la *sensation* ; puis sur les parties musculaires, et de là suit la *contraction* ou le mouvement. Or, c'est cette dernière *réaction* qui constitue la *volonté*. Entendons-nous ici sur la valeur des termes, ou sur l'espèce des idées que nous pouvons y rattacher.

A la réaction d'un centre organique peut correspondre l'*exercice* d'une *volonté* ; mais l'*image* d'une telle réaction et l'idée réflexive d'un *vouloir*, sont deux conceptions si hétérogènes, qu'on ne saurait tout au plus admettre l'une que comme *signe* ou symbole de l'autre, sans pouvoir les *identifier* ni même les associer dans un même rapport de cause et d'effet.

Nous l'avons remarqué déjà, (*voyez* la 1^{re} partie, § III), le physiologiste et le métaphysicien ne s'occupent point du tout du même ordre de faits.

Le premier concentrant son imagination ou sa vue extérieure sur le jeu et les fonctions des organes, peut n'en étudier que le *matériel* ou le *nu*, comme celui qui, sans songer aux choses représentées, s'arrêterait aux traits d'une langue écrite ou aux simples peintures des hiéroglyphes.

Le philosophe va plus loin, et lorsqu'il s'occupe à son tour des instruments organiques et de leur jeu, il peut y voir des symboles propres à le conduire, en vertu d'une liaison naturelle ou hypothétique, à un autre ordre d'idées qu'il ne peut directement atteindre.

Etudie-t-il par exemple les circonstances d'une fonction telle que la *contractilité musculaire* ? il s'attachera à y découvrir la condition particulière qui peut correspondre *phénoménalement* au sentiment d'un effort voulu, pour circonscrire ainsi en représentation l'éten-

due, les bornes et les moyens d'exercice d'un pouvoir, qui ne se manifeste point au dehors, mais dont l'idée propre est toute en réflexion.

Mais là ou cesse le sentiment et l'*aperception* possible, là se trouve aussi placée, pour le philosophe, la borne de son domaine : plus loin, les phénomènes organiques cessant de correspondre à des faits intérieurs, ne rempliront plus les fonctions de *signes*, ou ne lui parleront qu'une langue morte, étrangère, dont il ne saisira aucun analogue avec sa langue vivante... En restreignant ainsi la valeur des symboles physiologiques, voyons pourtant comment le philosophe pourrait s'en aider pour fixer des idées si sujettes autrement à lui échapper dans leur origine ou leurs limites.

(I. — DIFFÉRENTES ESPÈCES DE CONTRACTILITÉ MUSCULAIRE, DISTINGUÉES PAR LES PHYSIOLOGISTES)

Le phénomène général de la contractilité musculaire offre trois cas particuliers qui, distingués avec une précision nouvelle par des physiologistes modernes, ont été rapportés à trois propriétés ou fonctions vitales différentes (1).

1^o *Contraction organique insensible*, propriété *inhérente* à la fibre musculaire, ou, peut-être, *communiquée* à cette fibre inerte, et passive en elle-même, par l'action propre des nerfs répandus et cachés dans son intérieur : question étrangère à l'analyse philosophique, qui n'a point à s'occuper expressément de cette propriété vitale.

(1) J'emploie toujours de préférence la division de Bichat, pour les raisons énoncées dans la note du chapitre I^{er}, page 159.

2^o *Contraction organique sensible* : propriété du même ordre que la précédente ou différente par le *degré* seulement. Ici l'impression faite sur la fibre musculaire, directement reçue par elle ou par les filets nerveux qui y sont répandus, est transmise au centre général du système. La seule circonstance qui différencie cette impression musculaire de toutes les autres, c'est qu'elle n'a point le caractère *affectif*, propre à celles qui sont reçues directement par l'organe nerveux (à moins qu'il n'y ait lésion du muscle). Du reste, il y a parité exacte dans la manière dont l'impression est reçue et transmise ; et à tout exercice de la contractilité organique *sensible* correspond ainsi une véritable *sensation*, de l'ordre de celles qui ont été comprises dans la classe d'*animales* (Voyez la division précédemment indiquée).

3^o *Contraction animale ou volontaire*. Ici la *disposition contractile* appartient bien toujours à l'organe ; mais on a plusieurs preuves d'expérience, que la *cause*, ou l'agent vraiment producteur de la *contraction*, réside dans un centre commun d'où part l'influence ou l'irradiation motrice, transmise de ce centre au muscle par l'intermède des nerfs cérébraux. Mais de plus, il y a dans cette espèce de contractilité, indifféremment appelée *animale* ou *volontaire*, des circonstances très diverses, que nous sommes avertis de ne pas confondre : 1^o le centre unique, considéré comme *moteur*, peut recevoir, de la part des organes placés hors de sa dépendance directe, une impulsion provocante qui détermine sa *réaction* alors *forcée*, et pour ainsi dire *mécanique* ; 2^o l'action motrice peut aussi commencer directement dans ce centre, ou n'être déterminée que

par des impressions reçues ou nées dans son propre sein.

Dans ce dernier cas seulement, le centre moteur peut être considéré comme *actif*, et alors la *cause* directe du mouvement doit se rapporter à l'organe interne, d'où est partie la première impulsion qui a entraîné par suite la réaction centrale.

Maintenant, sera-ce *indifféremment* dans l'un ou l'autre de ces modes de contractilité, que nous pourrions assigner la présence d'une *volonté* constituée, et trouver le *signe naturel* qui nous la représente? Cela dépend de l'idée que nous attacherons au signe conventionnel *volonté*. Comprenons-nous sous ce terme général toute *affection* de *malaise*, d'*inquiétude* et de *besoin*? Alors comme il est reconnu que ces impressions ont leur siège dans des organes intérieurs, dont les fonctions commencent avec la vie, et ne peuvent s'interrompre qu'avec elle, ce sera à l'ensemble de ces impressions organiques ou sensitives, et à la part qu'y prend le centre de motilité par sa réaction sympathique, qu'on pourra physiologiquement rapporter l'idée de *volonté* générale comme à une cause commune de tous les mouvements, tant des déterminations instinctives les plus aveugles, que des actes libres que la conscience éclaire et qu'un sentiment de puissance accompagne. Ainsi la contraction *animale*, correspondant à la *sensation* de même nom, pourrait en même temps être dite *volontaire* comme ayant son principe dans le besoin et l'appétit identifiés par hypothèse avec la *volonté* même.

Mais si nous attachons expressément l'idée de *volonté* à la puissance individuelle d'effort ou d'action; si nous observons de plus que les mouvements forcés par

l'appétit, les passions ou toutes les exacerbations fortes de la sensibilité (qui mettent, comme on le dit vulgairement et non sans raison, l'individu *hors de lui-même*) excluent tout sentiment de puissance, et s'accomplissent par une force aveugle opposée à celle que nous sentons comme *nôtre* ; alors nous pourrions penser que la contraction *volontaire*, différente dans le sentiment intime de celle qui est caractérisée *animale*, doit avoir ses conditions propres, et ne peut admettre un même mode d'explication physiologique.

En supposant donc que l'on fût fondé à lier la première à une *réaction* sympathique du centre cérébral, on pourrait chercher le type de la seconde dans l'*action* directe qui part de *ce centre*, en individualisant ainsi le symbole d'une *volonté* proprement dite.

La dernière sorte de *contraction* établie par la division physiologique dont il s'agit se trouverait donc sous-divisée elle-même en deux espèces différentes : celle qu'on nommerait *volontaire*, se distinguant de celle que l'on continuerait à appeler *animale* (1), de la même manière que la *perception* se distingue de la *sensation* (2). On conçoit, en effet que, comme dans ce dernier cas, la vivacité de l'affection exclut la perceptibilité, ainsi l'énergie de la contraction animale exclut la *volonté* bien loin que l'une puisse se *transformer* dans l'autre (3). Peut-être serait-on conduit par là à

(1) On serait autorisé à appeler contraction *animale* celle qui s'effectue par la réaction du cerveau sous l'influence des organes intérieurs, parce qu'en effet c'est là le mode de motilité le plus propre aux animaux que le besoin physique immédiat met seul en action.

(2) Voyez le chapitre Ier.

(3) Après avoir observé que la sensibilité *organique* peut se convertir en *animale* à mesure que l'excitation augmente, Bichat

reconnaitre les causes de ces différences, au lieu de les dissimuler dans les classes arbitraires et les divisions symétriques du langage.

Alors aussi, ne confondant plus les premiers actes d'une volonté naissante avec les déterminations de l'instinct qui les précède, il pourrait y avoir lieu à chercher, dans la limite qui les sépare, par quels moyens ou suivant quelles lois progressives peut être originairement constituée une puissance de *vouloir* et d'*effort* identifiée avec la personnalité même ; question qui se réduirait à celle-ci : « Comment tel mode musculaire purement *instinctif* ou *animal* dans l'origine peut devenir *volontaire* ? » Cherchons d'abord les conditions de ce passage dans l'hypothèse physiologique que nous venons d'in-

remarque (dans le *Traité sur la vie et la mort*) que la *contractilité sensible* ne se convertit jamais en *animale*, et il avoue ne point pénétrer la cause de cette différence dont il s'étonne. S'il y a lieu de s'étonner de quelque chose ici, c'est qu'un esprit aussi judicieux n'ait pas observé le défaut d'analogie des deux cas comparés, ou plutôt qu'il ait conclu l'analogie réelle de tels faits d'après l'identité des noms qu'il leur avait arbitrairement imposés lui-même. On peut être surpris aussi, qu'il n'ait pas été averti par là du vice radical de sa classification et de son langage. La contractilité *insensible* devient *sensible* en s'exaltant, de même que la sensation organique devint animale. Ici il y a analogie et identité même entre les deux divisions comparées ; c'est toujours une impression nerveuse et musculaire qui d'abord, concentrée dans son organe propre, s'étend ensuite à tout un système ou au centre commun.

Mais dans la contraction dite *animale*, il faut que l'irradiation motrice se transmette dans un ordre inverse du cerveau au muscle ; et cette transmission ne peut avoir lieu sans l'intermédiaire des nerfs qui vont directement du centre cérébral à l'organe contractile. Pourquoi donc s'étonner que des contractions sensibles comme celles du cœur ou de l'estomac ne deviennent jamais *volontaires*, lorsqu'on sait que la seule condition, qui pût les rendre telles, manque absolument ?

diquer ; et voyons si elle suffit pour expliquer le phénomène.

(II. — COMMENT UN MOUVEMENT D'ABORD INSTINCTIF
POURRAIT DEVENIR VOLONTAIRE.)

A. *Première hypothèse physiologique.*

A la réaction d'un centre unique de motilité, provoquée par les impressions vives des organes internes qui lui parviennent sympathiquement, correspondent des mouvements brusques, tumultueux, aveugles. Tous les muscles alors sont fortement contractés ; l'animal s'avance, se retire ou demeure immobile. Là sont bien tous les signes vrais d'une contraction *animale* ; mais y a-t-il celui d'une *volonté* ? L'animal est affecté et il est mu, voilà bien deux *effets* qui sont à nos yeux signes réciproques l'un de l'autre. Mais où est le type de ce sentiment individuel qui lie si intimement en nous-mêmes l'effet ou le mouvement produit à sa *cause* productive ? L'être sensitif ne pourrait-il pas ainsi se mouvoir éternellement sous la loi de l'instinct, sans conscience de mouvement et d'action, sans *idée* d'aucune existence, pas même de la sienne ?

En accordant que la première connaissance, la première sensation extérieure distincte naisse du mouvement senti et voulu (1), est-ce dans cette locomotion instinctive qu'il faudrait aller chercher l'origine réelle d'une connaissance quelconque ? Et comment la simple sensation musculaire, faible et non affective par sa nature, ne disparaîtrait-elle pas alors sous les impres-

(1) Principe fondamental de M. de Tracy. Voyez ses *Mémoires et ses Eléments d'idéologie*.

sions vives et tumultueuses qui la déterminent ? Comment assigner l'origine de la pensée, là même où toute *conscience* déjà enveloppée va de nouveau s'absorber ou s'éteindre ?... Mais voyons plus loin, en suivant l'ordre des progrès de la vie.

Forcé d'abord à réagir sous l'impulsion provoquante des organes intérieurs, le ressort central de l'activité motrice se sera monté insensiblement et aura contracté des déterminations telles qu'il pourra réagir ensuite par sa propre énergie, et dans l'absence des premières excitations intestines. Sous l'action répétée de ces causes stimulantes, il aura dû s'établir entre le centre moteur et les organes mus, une coordination et des rapports directs, tels que les uns devenus plus dociles se seront pliés à obéir, pendant que l'autre, prenant peu à peu une sorte d'initiative ou de prédominance, aura appris à diriger et à commander l'action.

Aux premiers actes accomplis sous de telles lois, pourraient correspondre de véritables *sensations* de mouvements, alors proprement dites *sensations sui generis*.

En effet, 1^o elles ne seraient plus distraites et obscurcies par les affections vives et tumultueuses qui entraînaient d'abord la réaction du centre moteur. En second lieu, les organes ayant acquis plus de consistance et perdu une partie de cette *irritabilité* qui leur est propre, surtout dans les premiers temps de la vie, résisteraient davantage à la force contractile, solliciteraient des stimulants plus actifs et un déploiement d'effort plus intense, d'où naîtrait le sentiment distinct de cet effort, toujours proportionné à la résistance organique.

Ainsi, nous aurions pour conditions et signes primitifs du sentiment d'*effort voulu* : 1^o l'action commencée

dans un *seul* centre organique et transmise continuellement aux organes mobiles.

2^o Résistance de ces organes à la contraction alors doublement sentie dans l'action nerveuse qui l'effectue directement et dans l'impression musculaire reportée au centre, d'où la détermination est partie.

3^o Surtout, affaiblissement de toutes les impressions affectives qui pourraient absorber ou distraire les produits directs de la force motrice.

Mais cette hypothèse, réduite à sa véritable valeur symbolique, suffit-elle pour interpréter toutes les circonstances du fait intérieur à qui elle s'applique ? En donne-t-elle même la condition propre et le caractère vraiment distinctif ?

Si elle ne peut servir à noter le passage successif des déterminations instinctives aux premiers actes accompagnés de vouloir et d'effort, comment expliquerait-elle le concours simultané de ces déterminations et de ces actes (1), lorsqu'ils ont lieu à la fois : où sera le signe de l'*homo duplex* ? Nous surprenons souvent en nous, dans un même instant, l'action de deux forces dont celle qui est nôtre, que nous appelons *volonté* ou *moi*, s'oppose à l'autre, lui résiste ou lui cède, s'empare des actes aveugles qu'elle entraînait, les arrête ou leur donne une autre direction ; comment se ferait-il que le même centre indivisible fût tout à la fois le sujet, l'agent, le spectateur éclairé et l'instrument passif de déterminations si diverses ? En second lieu, on est obligé de reconnaître plusieurs cas où le cerveau entre en action par lui-même, hors de l'instinct et des excita-

(1) Le texte de l'édition Cousin s'arrête là ; nous le complétons à l'aide des fragments trouvés dans le fond Grateloup (Bibliothèque de l'Institut).

tions venues des organes internes, et pourtant les mouvements qui naissent de cette action organique ou ne sont sentis en aucune manière ou ne sont que comme de simples impressions musculaires sans effort ou sans volonté. On trouve plusieurs exemples de ce cas dans les phénomènes de l'habitude, dans ceux du somnambulisme où les mouvements sont très coordonnés quoiqu'il n'y ait pas de *moi*, ni par conséquent de *vouloir* proprement dit.

On a bien aussi quelques preuves d'expérience que le centre cérébral fonctionne directement dans les convulsions des mouvements dits volontaires, quoique les mouvements ne soient encore que *sentis* comme les battements du cœur et non point *voulus*, la condition physiologique étant la même; d'où vient la différence? Pourquoi la sensation musculaire est-elle ici séparée de l'effort? Il faut donc assigner à ce dernier sentiment quelque autre condition propre et spéciale et la chercher dans quelque autre hypothèse (1).

B. *Seconde hypothèse physiologique.*

Les premiers physiologistes qui, de notre temps, contribuèrent au renouvellement de leur science et commencèrent à la lier plus étroitement aux phénomènes de l'homme intellectuel et moral, distinguant les déterminations aveugles de l'instinct affectif des actes réfléchis de la pensée et de la volonté, leur avaient attribué des signes et des instruments distincts et séparés dans l'organisation humaine et jusque dans le centre commun où toutes ses parties vont s'unir et se correspondre.

(1) Voyez l'anatomie physiologique de Bichat.

Ne pourrait-on pas supposer, d'après leurs vues (1), qu'il y a dans le cerveau deux divisions principales ou deux centres, dont l'un, *point de réaction*, uni par les liens d'une sympathie étroite aux organes intérieurs, foyer de toutes les affections profondes, source de tous les appétits, de tous les penchants primitifs, demeurerait toujours passif sous cette impression, tandis que l'autre, vrai centre d'*action*, quoique non absolument étranger aux mêmes liens sympathiques, s'en trouverait affranchi jusqu'à un certain point dans la suite du développement et du progrès qui constituent une volonté, une intelligence supérieure aux lois de l'organisation et à celles de la simple animalité ?

Cette hypothèse ne ferait qu'objectiver ainsi, sous l'image d'un double centre, la même distinction que les anciens avaient établie d'une manière plus occulte, en apparence, entre les fonctions ou attributs d'une âme sensitive, en différenciant par des titres individuels l'être qui ne meut qu'autant qu'il s'affecte et celui qui n'agit qu'en tant qu'il veut.

Je rapporterai les propres paroles d'un de ces physiologistes, dont la doctrine me paraît donner le fondement le plus clair à une telle distinction. « Il y a une partie du cerveau, dit Lacaze, qui est le siège propre de la pensée et de la volonté. Ce n'est pas là que l'instinct si impérieux, si tumultueux peut avoir établi son empire. Où donc le placer si ce n'est dans le district des vibrations qui, de cette *partie du cerveau* d'abord affectée par les impressions des objets, s'étendent ensuite jusqu'au centre sensitif ? Ces deux départements sont très dis-

(1) Voyez *Idee de l'homme physique et moral* et les dialogues d'un physicien et d'un moraliste insérés dans une collection intitulée *le temple du bonheur*.

tinets sans être séparés ; aussi arrive-t-il souvent que l'un empiète sur l'autre ou l'entraîne.

« L'examen du cerveau des animaux, les grandes différences d'avec celui de l'homme sont propres à confirmer cette distinction. Comme les opérations des animaux se réduisent à celles qui dépendent de l'instinct, leur cerveau n'avait pas besoin d'être assez considérable pour former deux districts particuliers au sentiment d'une part et à la volonté de l'autre ».

On trouve bien là le fondement de la division réelle entre la *sensation animale* et la *perception* comme entre la contractilité animale et la volonté. « L'action nerveuse, dit un physiologiste plus moderne, que nous avons déjà eu occasion de citer (1), n'a point un centre unique dans le cerveau, mais il y a divers départements où une même cause irritante peut porter séparément atteinte à diverses fonctions, altérer ou abolir séparément tantôt les fonctions des sens et les mouvements volontaires, tantôt certaines fonctions vitales ».

On conçoit dans cette hypothèse que les deux centres, dont il s'agit, n'ayant pas la même sphère ni peut-être le même principe d'action, pourraient ne pas commencer ensemble à entrer en jeu : la continuité ou la durée de leur influence ne serait pas non plus la même ; ils pourraient donc s'exercer séparément ou ensemble, chacun dans leur domaine et conspirer ou lutter tour à tour. De là des déterminations opposées et simultanées, dont l'hypothèse précédente ne rendait point compte.

Pour expliquer la conversion des mouvements instinctifs en actes volontaires, on dirait que le cerveau du

(1) Voyez la Nosographie philosophique de M. Pinel.

fœtus ou de l'enfant, qui vient de naître, se trouvant d'abord disposé à peu près comme celui de l'animal qui ne doit jamais être régi que par l'instinct, le centre de réaction motrice y est seul mis sympathiquement en jeu par des impressions intérieures vives et confuses, pendant que le centre d'action directe est peut-être encore comprimé dans la masse encéphalique où son ressort n'a point le moyen ni l'occasion de se déployer.

Mais, dans les progrès de la vie, le rapport des systèmes sensitif et moteur change, les affections s'affaiblissent, les mouvements se coordonnent, la résistance musculaire s'accroît, et pourtant la réaction sympathique est devenue plus faible et plus rare à mesure que les causes excitantes se sont affaiblies. Alors le centre de motilité propre, déjà dans l'attente de l'acte et sollicité par des besoins d'un autre ordre, sort de l'état d'inaction, et c'est à son premier déploiement que correspond l'effort senti et voulu.

Cette hypothèse expliquerait peut-être mieux le phénomène de l'être *simple* dans la *vitalité*, comme vertu sentante, devenu *double* dans l'*humanité*, comme puissance de mouvoir ou d'agir ; elle nous aiderait à concevoir comment le sentiment de cette puissance, d'abord séparé des premiers mouvements instinctifs a pu s'y unir dans le temps, pour s'en séparer de nouveau dans l'aveuglement de l'habitude, comment des actes, dont les circonstances extérieures sont les mêmes, différent tant dans leurs caractères intérieurs et doivent différer ainsi, puisqu'ils ne sont point déterminés de la même manière ; que ce n'est point un sujet identique qui agit, un centre unique qui fonctionne pour les produire. Elle nous mettrait ainsi sur la voie des moyens et des progrès, par lesquels l'être capable de percevoir et d'agir,

n'ayant d'abord que la sensation simple des mouvements déterminés suivant des lois, qui ne sont pas les siennes, vient se les approprier ensuite, les vouloir, et se trouver constitué, ou reconnaître sa force individuelle dans cette libre détermination ; enfin les phénomènes simples de notre existence passive et active pourraient y trouver leurs conditions spéciales et la volonté son symbole propre et unique.

Mais est-ce là en effet autre chose qu'un symbole ? Le moi individuel peut-il s'identifier avec un centre organique quelconque ? L'action que nous rapportons objectivement à un tel centre est-elle la même que nous nous attribuons dans la conscience intime d'un effort ? Ne sont-ce pas là deux idées, deux faits d'un ordre tout différent ? Comment l'esprit pourra-t-il passer de l'un à l'autre ? Quelle espèce de rapport, quelle liaison régulière établira-t-il entre eux ? pas d'autre, sans doute, que celle que nous mettons entre la *chose* ou l'*idée* signifiée. Or le signe sert à annoncer la présence de l'idée, à la rappeler, la fixer et la circonscrire, sans expliquer sa nature ou son caractère propre, sans avoir même avec elle aucune sorte de ressemblance. Telle est la fonction de nos hypothèses explicatives, soit physiologiques, soit même métaphysiques. Résumons les premières, comparons-les aux autres et voyons ce qui manque à toutes, pour déterminer le problème de l'origine naturelle du vouloir et de la personnalité.

C. Réflexions sur les hypothèses précédentes. Comparaison et rapprochement avec le point de vue métaphysique.

En réunissant les données communes aux hypothèses physiologiques précédentes et les comparant entre

elles, on parviendrait peut-être, sinon à dégager l'inconnue du problème qui y est enveloppé, du moins à fixer certaines limites où elle doit se trouver renfermée. Si l'on examine d'abord les conditions essentielles à tout exercice de sensibilité et de contractilité animale, on trouvera que la principale consiste dans l'action ou réaction des deux systèmes nerveux et musculaire l'un sur l'autre, soit que cette réaction s'opère par l'entremise ou sous l'influence médiate d'un centre commun, ou qu'elle soit directe et immédiate.

Et d'abord, si les impressions demeuraient bornées au système nerveux, fussent-elles transmises au centre commun et dérivées de la réaction unique de celui-ci sur un système homogène, il ne pourrait en résulter que des affections simples sans conscience. La vie générale qui se composerait alors de semblables impressions serait simple, toute affection, sans qu'il y eût lieu à aucun de ces modes relatifs qui fondent la perception et la conscience.

Quant au système moteur, il est assez prouvé que les contractions, qui y sont opérées d'une manière quelconque, ne peuvent devenir sensibles qu'autant qu'il y a réaction du muscle sur les nerfs et résistance suffisante à la contraction : tellement qu'il n'y aurait pas de mouvement senti si l'organe musculaire ne réagissait pas sur le nerveux, comme celui-ci agit sur lui.

Comme les phénomènes galvaniques ne se manifestent que dans la communication établie entre deux métaux ou deux substances hétérogènes, ainsi les phénomènes de la sensibilité et de la motilité animale, liés aux premiers par des rapports encore inconnus, mais qui peut-être un jour sortiront en partie des nuages qui les couvrent, ainsi, dis-je, ces derniers phénomènes

exigent comme condition essentielle et unique de manifestations intérieures l'hétérogénéité des systèmes que l'agent ou le principe commun de la vie met en relation étroite. De là il suit qu'un être vivant, doué d'une organisation simple et *homogène*, pourrait être irritable et même affectible à un très haut degré, sans avoir aucune *sensation* proprement dite, et nous pouvons concevoir ainsi le mode d'existence des polypes et autres zoophytes.

Avec une organisation plus composée et deux systèmes sensitif et moteur, il peut y avoir aussi des affections complètes et de véritables sensations animales, sans perception individuelle, comme des mouvements produits, sans effort voulu. Nous avons vu en effet que ce dernier se lie non pas indifféremment à toute action ou réaction d'un système sur un autre, ni même à la réaction sympathique et forcée d'un centre unique, mais qu'il paraît exiger comme condition propre, spéciale et nécessaire, une action commencée dans le même centre, celle-ci ne pouvant être aperçue que dans l'absence des impressions affectives qui l'empêchent ou en obscurcissent le sentiment. Mais une telle action peut-elle être ainsi conçue ou imaginée, comme s'effectuant d'une manière purement organique ? Voilà où nous avons conduit le problème. Pour éclaircir, s'il est possible, ce point obscur, supposons la personnalité préconstituée et un moi capable de sentir ou percevoir les modifications et changements survenus en lui ou dans les parties de son corps. Imaginons ensuite que l'excitation galvanique ou quelque autre agent artificiel puisse être appliqué au cerveau et dirigé de manière à atteindre précisément ce centre de motilité, ou à mettre en jeu le ressort propre d'où sont censés partir dans l'état

naturel les déterminations motrices volontaires. Nous pouvons supposer que, toutes les circonstances organiques étant les mêmes dans les deux cas, le centre cérébral agira sur les nerfs qu'il tient sous sa dépendance ; ceux-ci transmettront à l'organe mobile le principe de sa contractilité. Le système musculaire réagissant, il pourra bien naître de là une sensation simple de mouvement convulsif et automatique, mais où serait la condition du sentiment d'effort et comment le sujet sentant pourrait-il s'attribuer un acte qu'il ne fait pas ou qu'il ne veut pas ?

La sensation de mouvement dans le cas supposé, ne serait ni plus ni moins passive, quand la contraction organique, au lieu d'être produite ainsi par le débâtement forcé d'un ressort central, serait l'effet immédiat d'un stimulus directement appliqué à l'organe contractile ; et si l'impression musculaire est également sensible, lorsqu'elle est précédée et déterminée par l'action nerveuse irradiée du cerveau comme lorsqu'elle est immédiatement produite par une cause stimulante étrangère, on peut conclure, je crois, de cette égalité d'impression, que l'action seule du centre organique sur les nerfs moteurs qui lui sont contigus, ne doit amener aucune modification particulière dans la sensibilité animale.

Le cerveau et les nerfs qui y aboutissent ne forment en effet qu'une seule substance homogène ; tant que l'action ne s'étend pas hors de ce système, il ne doit y avoir lieu à aucun changement ni à aucune perception nouvelle, puisque ce n'est que dans le contact ou l'action réciproque de deux systèmes qu'a lieu la sensation musculaire encore *passive*. Lorsque cette sensation commencera à devenir active, ou qu'il s'y joindra un

effort voulu et un pouvoir senti, en un mot, lorsque le mouvement deviendra volontaire, il faudra l'intervention de quelque agent autre que le centre organique du système nerveux, mais concevrons-nous cet agent, et si les hypothèses physiologiques nous conduisent jusqu'à lui, comment pourront-elles nous faire pénétrer dans sa constitution intime ?

Avant d'aller plus loin, observons, d'après l'exemple indiqué tout à l'heure, que nul moyen artificiel ne saurait imiter ni reproduire intérieurement les effets d'un vouloir. Excitez un nerf, vous êtes assuré de faire naître une affection dans l'animal vivant, portez le stimulant soit directement sur un muscle, soit sur le tronc ou le centre nerveux qui lui envoie des rameaux, et vous produirez à coup sûr des contractions qui pourront aussi être senties. Mais quant à la volonté, la puissance de mouvoir, elle reste *sui juris*, et hors de toute atteinte, comme hors de toute imitation. Quand elle s'exerce, tous les résultats physiologiques sont incertains ou dénaturés : tous les signes de sensibilité et de contractilité organique ou animale deviennent muets ou trompeurs (1).

Il n'y a que des images ou des idées réflexives qui puissent entrer dans notre esprit et tout ce que nous pouvons faire en nous plaçant à l'origine, c'est de chercher à lier les unes aux autres. Le métaphysicien qui parle de l'âme, abstraite du sentiment de moi, parle d'une *chose*, et, si on le presse bien, on voit qu'il est

(1) Il manque ici, dans le manuscrit, quatre pages, qui par suite des corrections, extrêmement nombreuses, en cet endroit, se réduisent à une seule (P. T.).

conduit à objectiver cette chose dans un point du cerveau. En quoi donc alors la notion qu'il se fait de l'âme avant le *moi* senti diffère-t-elle de l'image, à laquelle le physiologiste veut ramener toutes ses conceptions ? Où est donc le sujet de cette opposition si tranchée qui subsiste depuis des siècles ? Sur quoi peuvent se fonder, je ne dis pas des dogmes absolus, mais même des doutes ? car pour douter, il faut avoir quelque idée, et ici, il n'y en a point. C'est la différence du signe donné à l'inconnue qui fait tout le partage (1).

Le moi ne s'objective point dans une image ; il ne se conçoit pas non plus sous une abstraction ontologique. Toute son existence réelle est dans l'aperception de l'effort dont il se sent sujet ou cause. Mais lorsque nous voulons remonter à l'origine de cet effort senti, il faut bien nous placer nécessairement dans un point de vue extérieur au moi, et alors nous n'embrassons plus réellement que l'image ou qu'une notion de force abstraite du sentiment d'elle-même, à qui il faut donner un nom sous ce rapport, comme nous en donnons à toutes les causes, que nous concevons actuellement d'après le type intérieur, distinctes de leurs effets, ou aux sujets d'attribution que nous nommons également à part des modes attribués (nous verrons dans la suite comment ces deux notions se correspondent). Servons-nous donc, dans ce point de vue, du terme *âme* et supposons, puisque nous ne pouvons faire autrement, une force qui préexiste au sentiment d'elle-même, sans nous attacher à cette notion ontologique.

(1) Kant a très bien vu le nœud de la difficulté, et sa doctrine tend à tarir la source de ces disputes éternelles entre le spiritualisme et le matérialisme.

Le métaphysicien cherchera la constitution originelle de cette faculté dans la nature du *sujet*. Il affirmera qu'elle y réside avant même qu'il y ait quelque condition de son exercice et quelque mouvement senti ou quelque effort voulu, et suivant les procédés ontologiques, il dira que l'âme existe avant d'agir et qu'elle peut agir sans connaître ses actes, sans se connaître elle-même. La faculté dont il est question n'aura d'autre origine que celle de l'âme même, et ici, on est bien évidemment hors des limites de toutes les idées positives.

Le physiologiste à son tour ne peut pas davantage échapper à la supposition de quelque chose qui précède l'action ou l'exercice senti de la volonté, et qui en est le sujet d'inhérence, mais ce sujet, il le conçoit sous l'image du centre organique, qui agit et réagit déjà sur d'autres parties de l'organisation matérielle, *avant* que ce sentiment d'effort naisse, puisque c'est de là qu'il ressort.

Mais d'une part, le *moi*, ou le véritable sujet d'attribution des actes ou de l'effort voulu ne peut se concevoir sous une notion ontologique pas plus que sous une image. L'idée de son individualité et de tout ce qui lui appartient ne peut être tirée d'ailleurs que de sa réflexion intime ou du sentiment du même effort, dont il est à la fois le sujet et la cause identique, donc la détermination de cette idée, quant à sa valeur et son origine, ne peut appartenir à une science ontologique abstraite ni à une science objective des phénomènes.

D'autre part, pour concevoir comment le *moi* peut naître, il faut bien supposer quelque chose constitué avant lui, ou hors du sentiment de son vouloir naissant, quelque chose à quoi nous puissions attribuer le

mouvement ou l'action, avant que l'effort soit senti. Or sous quelle espèce d'idée ou de notion concevrons-nous cette chose préexistante au sentiment d'effort ou de moi ? Il paraît bien plus naturel d'abord de se la représenter sous l'image d'une organisation matérielle et de son jeu et de prendre cette image comme le symbole de l'idée réflexive qui lui correspond, car ainsi, nous ne sortons point, ce semble, du cercle des idées positives, les seules qui puissent entrer dans l'entendement humain, savoir celle de sensation ou d'image et celle de réflexion, que l'observation intérieure peut limiter.

Mais ce point central ou individuel de l'organisation matérielle, qui tient la place de l'âme (non encore moi) dans l'hypothèse métaphysique, est conçu par les physiologistes comme agissant ou réagissant, non comme un mobile inerte, par une impulsion communiquée, mais comme un agent véritable qui a une énergie, une force propre. Or cette force comment est-elle conçue ? Quel est le fondement de l'attribution que nous en faisons à l'organisation matérielle ? Pouvons-nous la considérer comme une modalité de cette organisation, ou comme une propriété, de l'ordre de celles qui constituent notre idée complexe de corps ? Ce que nous avons déjà vu et ce que nous verrons encore mieux dans la suite nous fera sentir les difficultés de cette opinion.

D'un autre côté les hypothèses précédentes nous ont appris qu'en admettant même la propriété de réaction comme inhérente au centre cérébral, il pouvait y avoir plusieurs mouvements ainsi produits dans l'organisation sans effort voulu ni senti, d'où nous avons conclu la nécessité d'admettre une force hyperorganique, que l'imagination peut bien localiser dans un point du cer-

veau différent de celui d'où partent les déterminations instinctive et automatique, mais qui par la manière dont elle se conçoit ou se sent doit échapper à toute représentation.

Maintenant donc, donnons un signe à cette force véritable, qui n'est pas encore le moi, tant qu'elle ne s'exerce pas suivant certaines conditions, mais qui le deviendra en se sentant dans tel mode d'exercice ; ce nom est indifférent : ce sera *âme*, *entéléchie*, *centre*, tant qu'il ne correspond qu'à une notion ontologique, indéterminée et indéterminable, par la nature même du procédé intellectuel, qui fonde son titre et nécessite son admission.

Servons-nous du terme usité dans la langue vulgaire et métaphysique. Admettons l'*âme*, comme force virtuelle, préexistante au mouvement fait, senti et voulu. Cette force est supposée agir sur l'organisation et ne se connaît pas et ne se sent pas encore.

Supposons que cette force agisse sur l'organisation sans se connaître, sans se sentir comme agissante, sans se distinguer de son terme d'action. Dans cet état, c'est l'*âme* des *Stahliens*, le *principe vital*, la *forme plastique*, etc., et on ne conçoit point la différence qui sépare le métaphysicien du physiologiste, lorsqu'ils remontent à la cause première d'un mouvement qui n'est pas encore l'effort senti. Mais s'agit-il uniquement de l'origine de ce sentiment effectif ou des conditions et des circonstances qui peuvent le faire naître ? Alors on rentre dans le cercle des idées intelligibles, et il ne sera pas impossible de s'entendre sur des faits d'observation pas plus que sur une hypothèse commune, et qui, revêtue des formes physiologiques ou métaphysi-

ques, reviendra peut-être au même, pour le fond des idées.

En admettant, en effet, sous un titre quelconque, la cause ou force absolue (x) qui donne aux organes cette première impulsion d'où naît le sentiment de l'effort, soit qu'on la regarde comme inhérente à ces organes, ou comme en étant séparée, soit qu'on suppose l'identité de cette force nominale lorsqu'elle agit sans se connaître, soit qu'on la distingue d'une autre force qui a seule la propriété d'agir avec le sentiment d'elle-même dans son effort, toujours faudra-t-il convenir : 1° que cet effort senti a une origine et des conditions ; 2° qu'en subsistant toujours le même dans l'état de veille pendant que les affections varient sans cesse, c'est en lui que peut se fonder l'individualité persévérante ; 3° que ce sentiment est sujet à s'envelopper dans certaines circonstances et à se développer ou s'éclaircir dans d'autre ; 4° que les circonstances où il se développe et s'obscurcit ne peuvent être celles d'où il a pu originairement ressortir ; donc 5° qu'il n'y a point d'effort voulu ou d'individualité constituée dans l'instinct et que le vouloir ou aucun autre acte intellectuel ne peut prendre son origine dans l'état affectif ou la sensation pure ; 6° mais pourtant il y a dans cet état des mouvements faits, et qui peuvent être même confusément sentis, et nous savons physiologiquement que le cerveau fonctionne dès lors pour les produire, comme il continue encore à fonctionner dans plusieurs cas, où il y a des mouvements effectués dans l'organisation sans être sentis, ou sentis sans être voulus. Donc 7° il y a quelque autre chose que le cerveau qui commence le mouvement lorsque celui-ci est voulu et accompagné d'effort. Cette force que je ne puis localiser

ni confondre avec un point du cerveau, ni concevoir hors du moi sans en dénaturer l'idée, je l'appelle *âme* en tant que je la conçois comme virtuelle et dans l'attente de l'acte, et *moi* dès qu'elle a commencé d'agir avec le sentiment d'elle-même, et c'est ce commencement qu'il m'importe uniquement de fixer ; c'est là et ce n'est que là qu'est pour moi l'origine de la science identifiée avec l'existence même, non *ontologique* ou *abstraite* mais *réelle* ou *sentie*.

Cela posé, je reprends mes hypothèses physiologiques précédentes en modifiant seulement les termes où elles étaient conçues, de manière à ce qu'elles représentent toutes les conditions que je viens de poser et je dis.

D. *Troisième Hypothèse mixte.*

1° Tant que le centre de motilité organique réagit sous les impressions provocantes des organes intérieurs qui l'excitent sympathiquement, les mouvements instinctifs, produits de cette réaction, ne peuvent être sentis, et encore moins voulus, que ce soit alors l'âme, ou le principe vital ou le centre organique, doué d'une énergie propre, qui agisse alors, peu importe ! et la question n'est que nominale. Il vaudrait peut-être mieux dire avec Locke que l'âme n'agit pas encore puisqu'il n'y a pas de volonté exercée et nous conclurons cette nullité d'exercice du vouloir de celle de conscience et d'effort senti. On pourrait dire de plus que non seulement il n'y a pas d'aperception actuelle dans ces mouvements organiques, mais encore qu'il n'y a pas les conditions d'une aperceptibilité possible, et c'est ainsi, pour le remarquer en passant, qu'on détruirait une objection derrière laquelle pourraient encore se retrans-

cher les disciples de Stahl comme ceux de Descartes (1).

2° Au moment où va finir l'empire absolu de l'*instinct*, les affections s'affaiblissent, la résistance musculaire augmente, le centre de motilité propre entre en action par lui-même, et par suite des déterminations qu'il peut avoir contractées et des rapports qui se sont établis déjà entre lui et les organes mobiles. De là résultent des contractions musculaires qui peuvent alors être distinctement senties en raison comparée de l'impressionnalité nerveuse propre et de l'accroissement de résistance organique, mais jusque-là point d'effort senti, ni voulu, point d'action proprement dite.

3° La sensation musculaire étant transmise au centre, l'âme ou la force hyperorganique qu'on suppose être

(1) En effet, si l'on convient que l'âme peut agir quelquefois, sans apercevoir ses actes, l'hypothèse de Stahl doit cesser de paraître invraisemblable : d'un autre côté, si l'âme n'est censée prendre part aux mouvements que par la sensation ou l'exercice d'une *attention* plus expresse, pourquoi lui attribuerait-on autre chose que l'exercice de cette faculté, purement intellectuelle, par hypothèse ? Et pourquoi croirait-on qu'elle a une influence directe sur quelque mouvement que ce soit ? Le moyen, ce me semble, de prévenir ces deux difficultés qui ne peuvent se concilier avec le fait de conscience et tendent à masquer entièrement son origine, c'est de reconnaître trois espèces de mouvements, les uns purement organiques ou vitaux, absolument étrangers au principe de la connaissance, les autres, non aperçus, ou encore simplement sentis, parce que la volonté, qui a le pouvoir de les produire et les conditions nécessaires pour exercer ce pouvoir, ne l'exerce pas actuellement, comme dans l'habitude ; les troisièmes, enfin, aperçus et volontaires dans l'exercice plein et entier de la force motrice qui est *moi*. L'hypothèse de Stahl et celle des Cartésiens se trouveraient ainsi renversées, car si ces différences existent, il faut bien qu'elles aient leur raison suffisante et comment leur en assigner une dans des systèmes, où l'on affirme que l'âme pensante exécute tous les mouvements ou qu'elle n'en exécute aucun ?

par rapport au centre cérébral ce qu'est celui-ci, par rapport aux organes qu'il tient sous sa dépendance, l'âme en conserve une détermination qui est comme une sorte de souvenir confus ou d'idée imparfaite. En vertu de cette détermination la force motrice commence à se déployer sur son organe propre, et tout le jeu d'actions et de réactions du système nerveux sur le musculaire s'accomplissant, par suite, comme dans les hypothèses précédentes, le sentiment d'effort naît pour la première fois et n'aura plus qu'à se développer progressivement, à se dégager de toutes les autres impressions diverses pour être distinctement aperçu. Cette action hyperorganique n'est-elle pas ici la condition spéciale que nous cherchions, et sans l'isoler de l'ensemble des autres circonstances vraiment organiques, ni sans la mettre avant elles, ne faut-il pas reconnaître qu'elle est nécessaire pour les compléter et comme la raison suffisante de la différence qui existe, dans notre sens intime, entre une simple sensation musculaire et un effort senti. Ainsi, comme la locomotion instinctive ne peut avoir lieu, en aucune manière, sans la réaction d'un centre organique, comme le mouvement ne peut être senti hors de l'influence directe du centre, de même l'effort joint à ce mouvement ne peut être voulu ou senti lui-même, hors de l'action réelle d'une force *sui juris*, librement déployée sur l'organisation à qui elle est supérieure (1) quand ce déploiement a lieu ; alors, mais alors simplement, il y a action complète.

Ce n'est que dans cette action complète que, le mou-

(1) Comme il faut hétérogénéité de système pour que la sensation musculaire naisse, on pourrait dire qu'il faut une autre sorte d'hétérogénéité entre le principe qui donne l'impulsion et le centre qui la reçoit, pour que l'effort puisse commencer à être senti.

vement étant perçu comme effet et senti dans un terme organique résistant, le moi se trouve constitué sous la relation nécessaire de *cause* distincte mais non séparée de son effet, de sujet d'effort aussi essentiellement distinct du terme qui résiste, en un mot d'antécédent individuel et permanent de tous les rapports dont les conséquents sont variables et multiples, et c'est là, dans ce fait unique, et en ayant égard à la condition nécessaire, sur laquelle il se fonde, qu'on trouverait le type exemplaire de toutes ces idées de *causalité*, d'*identité*, d'*unité*, de *pluralité*, qui ne seraient plus des catégories diverses dans l'absolu, mais des termes vraiment significatifs, qui expriment autant de points de vue sous lesquels le même sujet moteur et pensant s'aperçoit *moi* en se distinguant de ce qui ne l'est pas.

Arrêtons-nous ici. C'est avoir employé sans doute bien du temps et des détours pour franchir un pas qui n'a jamais dû embarrasser les métaphysiciens (*ex professo* ?) et où nos modernes les plus profonds ne semblent pas avoir trouvé de mystères, et pourtant, si l'on compare attentivement les divers systèmes de philosophie, on s'apercevra que toutes les inexactitudes, les diversités et les divergences d'opinions tiennent précisément à l'indétermination d'un premier fait, d'un premier vouloir, par suite à celle du signe expressif de l'individualité personnelle, présumée par les uns sous le nom de *pensée substantielle* absolue, indépendante de tout exercice des sens, identifiée par les autres sous le nom de *volonté* avec les affections sensibles, rattachée plus exactement par quelques philosophes à une force active qui s'exerce sur une résistance, mais abstraite des conditions... (1).

(1) Ici s'arrêtent les notes manuscrites qui subsistent dans le

Le problème de la *fécondation* du germe intellectuel n'est-il pas en effet d'un ordre plus élevé que celui de la formation même du germe physique vivant ? Si pour atteindre celui-ci, il fallait faire hors de nous une multitude d'observations et d'expériences peut-être impossibles, pour pénétrer l'autre ne faudrait-il pas faire en même temps, et *dans soi* et *hors de soi*, des observations plus impossibles encore ? A défaut de faits, on a recours à l'imagination dans le premier problème ; ici nous n'avons pas même cette ressource complète, car ce jeu d'instruments organiques, ces mouvements que nous nous représentons comme ayant précédé et pu amener la première connaissance personnelle, sont nécessairement conçus hors de *moi* ; ils ne sont donc pas lui et ne peuvent nous éclairer sur son origine comme moi ou sujet commençant à s'apercevoir et à exister pour lui-même. Cependant nous sommes forcés d'admettre ici l'existence d'une force aveugle, qui nous est manifestée dans d'autres êtres par des signes extérieurs, en même temps que nous ne pouvons attribuer à notre moi que ce qu'il sent réellement comme lui appartenant en propre, sans pouvoir identifier ces deux ordres de perceptions. Etudier leur parallélisme par deux méthodes d'observation, appropriées à chacun de ces ordres, chercher dans la série des faits organiques (qui peut commencer avant et se continuer après la série des modes intellectuels) quel est le terme de la première qui paraît avoir les conditions nécessaires, pour correspondre à l'origine de l'autre, mais sans

fond Grateloup. Nous publions maintenant la copie de Genève, c'est-à-dire la copie du manuscrit qui fut présenté à l'Institut par Maine de Biran, et qu'il n'a ni revue, ni corrigée, en vue de l'Édition de son Mémoire (P. T.).

admettre ni rejeter absolument une dérivation ou une production immédiate, qui ne peut être justifiée ici par notre manière de concevoir les deux ordres de phénomènes ; enfin, en nous appuyant sur les premiers comme signes naturels ou conditions intelligibles des seconds, quand ceux-ci surtout ne peuvent être immédiatement observés, ne jamais confondre le signe avec la chose signifiée ; telle doit être, je crois, la marche de notre esprit, dans des recherches infiniment délicates, où les sujets d'illusion sont si multipliés et où le génie même s'égare (1).

Rassurés sur la direction particulière que nous donnons à notre double analyse, et avertis des limites où nous devons la circonscrire, poursuivons maintenant, en nous rapprochant davantage des faits d'observation intérieure et de leur origine.

(1) C'est pour avoir voulu suivre à perte de vue la branche des faits réfléchis, sans donner aucune attention à sa collatérale organique, que les métaphysiciens, les Allemands surtout, doués du plus grand *talent philosophique*, me paraissent s'être tant égarés dans un monde purement abstrait. En suivant cette route, il est impossible de ne pas aboutir à l'idéalisme le plus complet : en suivant aussi exclusivement la branche des faits physiques ou organiques, on peut bien confondre souvent les signes avec les choses signifiées ; on paraîtra (comme le disent souvent des esprits très superficiels) matérialiser la pensée : mais cette sorte de matérialisme ne peut être que dans l'expression, les hommes doués du génie de l'observation physiologique et *des faits* de sentiment *immédiat* qui y correspondent, ne peuvent être matérialistes dans aucun des sens que l'on voudrait attacher à ce mot très indéfinissable : ils font, je crois, trop abstraction des faits *réflectibles* et sont trop disposés à les identifier avec ceux dont ils s'occupent exclusivement, mais ils ont du moins cet avantage de ne pas se placer au-delà de tout ordre de faits réels, d'avoir une sorte de *critérium* qui confirme ou réalise leurs opinions, et, ce qui est au-dessus de tout, de pouvoir appliquer leurs précieuses découvertes à l'utilité, au bonheur, au perfectionnement de l'individu et peut-être de l'espèce.

Dans le premier effort déterminé par le centre d'*action directe* ou le principe d'unicité conçu comme inhérent à ce centre (1), ce mouvement doit être d'abord *senti* dans le résultat simple de contraction ou de résistance musculaire, avant d'être aperçu sous cette relation (qui devient ensuite si profondément habituelle) d'*effet* à la force consciente productive (*moi*) et par conséquent avant d'être *voulu*. Prétendre que le premier de tous les mouvements peut avoir été accompagné d'un *vouloir*, ou déterminé par un tel acte, c'est bien supposer une volonté ou des facultés *innées*, ou transporter l'origine de dérivation des facultés intellectuelles dans l'instinct *pur*, qui paraît être, au contraire, la négation de toutes ces facultés puisque nous ne pouvons les supposer qu'autant qu'elles agissent hors de la conscience; mais la sensation simple du mouvement tient ici d'une manière si immédiate à l'aperception ou sentiment relatif de puissance d'effort, que toute expression *différentielle* nous manque absolument, pour représenter dans la *limite* cette *fluxion* infinitésimale d'un mode à un autre, qui en diffère, mais seulement, par un instant inappréciable de la durée.

Dans l'état actuel de nos facultés, et surtout dans cet ordre de sensations et d'idées qui semblent nous venir toutes faites du dehors, le sentiment immédiat paraît précéder le jugement qui est lui-même avant le *vouloir*; car bien sûrement, en prenant ce dernier terme dans le sens propre que la réflexion lui attribue, on ne peut *vouloir* que ce qu'on connaît; mais, dans le mode pri-

(1) Je distingue l'origine de *dérivation* de l'origine d'*ordre*. Un fait peut être avant un autre, sans avoir avec lui aucun rapport de production ou de cause. Il me semble que l'on confond trop souvent ces deux emplois du mot origine

mitivement et essentiellement relatif d'une force vivante appliquée à une résistance matérielle ou organique, l'impression du mouvement, le sentiment ou l'aperception de la puissance capable de le produire, et la volonté de cette production sont trois termes si rapprochés, ou si rapidement successifs, qu'ils paraissent bien complètement simultanés et comme indivisibles.

Or, je dis : 1° Que ce sentiment de puissance et ce vouloir primitif, qui fondent l'*égoïté*, ne peuvent ressortir de la même manière de toute *sensation* simple de mouvement. Le cœur, par exemple, pourrait battre continuellement d'une manière très sensible pour l'animal, sans qu'il en dérivât jamais aucun sentiment de *pouvoir* ou de *vouloir*, ni de force relative à ce mouvement, qui demeurerait ainsi au rang des affections pures et simples. Il en est de même de tous les mouvements, quoiqu'exécutés par des muscles dits *volontaires*, lorsqu'ils s'accomplissent sous la loi de l'instinct et par réaction *sympathique* ; sentis alors en résultats ou comme affections par l'animal, ils ne peuvent être *aperçus* ni *voulus*. Il faut donc qu'il y ait quelques conditions particulières, inhérentes, pour ainsi dire, soit au *matériel* même du mouvement ou à la manière dont il est organiquement effectué, soit à la force qui l'effectue, pour qu'il puisse s'approprier à l'aperception et au vouloir. Or, ces conditions me paraissent bien se rallier d'abord au mode d'influence d'un centre unique et à la nature particulière des esprits (*cellulati*) ou d'un fluide quelconque qu'il irradierait pour effectuer les contractions, etc. ; en second lieu, à l'affaiblissement de toutes les autres impressions affectives qui, soit qu'elles déterminassent la production sympathique et forcée du mouvement, soit seulement qu'elles concourussent avec lui,

ne lui permettraient jamais de ressortir à part d'elles, dans la conscience, ni par conséquent de l'approprier au vouloir et avant, à la connaissance. Cette condition nous oblige donc à chercher hors de tout instinct moteur primitif, l'origine réelle de l'aperception, du jugement, et de la volonté ; éclaircissons ceci par des exemples.

L'enfant crie d'abord, comme il se meut, par instinct, et je ne crois pas que l'on puisse dire qu'en naissant, il aperçoit et veut les mouvements vocaux qui forment ses vagissements ; mais, quelque temps après, nous pouvons reconnaître qu'il a transformé ses cris en signes volontaires dont il se sert pour appeler à son secours. Il a déjà franchi un grand passage, mais comment l'aurait-il pu, si de vives affections avaient toujours entraîné l'effort vocal, et s'il n'y avait pas, dans la suite des progrès, quelque condition ou circonstance particulière de la production de ses mouvements, qui y fit naître le sentiment d'un pouvoir effectif, et en déterminât par suite le *vouloir*.

Il nous arrive souvent encore de *prendre*, pour ainsi dire, sur *le fait*, certains actes auparavant inaperçus, qu'une impulsion tout à fait aveugle avait déterminés, et c'est de là que nous partons pour les reproduire, les diriger ou les contrarier avec le sentiment actuel d'un effort. Mais si ces actes eussent toujours été produits de la même manière, ou suivant les mêmes conditions automatiques, comment les aurions-nous aperçus, et si nous ne les avons pas aperçus, comment auraient-ils été voulus ?

Quelquefois, nous sommes subitement tirés de l'état de sommeil et de rêve par des mouvements brusques, des paroles, de fortes aspirations qui, partant d'une force différente assurément de celle du *moi*, ne peu-

vent néanmoins lui demeurer tout à fait étrangères en *résultat*, lors même qu'elle n'en a pas été le principe ou la cause efficiente. Le centre *directement moteur* ne semble-t-il pas ici recevoir l'éveil, comme il peut l'avoir reçu par ces premières *sensations* de mouvements qui ont immédiatement précédé l'exercice des premiers vouloirs ? tous les actes automatiques et les véritables affections, qui sont avant ce réveil, ne correspondent-ils pas bien à tout ce qui *est avant la seconde naissance, celle de la personne* ?

Je me crois donc fondé à dire que le mouvement *senti* est une impression particulière et *sui generis*, qui diffère de toutes celles qui ont leur siège exclusif dans l'organe nerveux, en ce qu'elle est non affective dans son caractère propre, et c'est cette condition même qui pourra la rapprocher du caractère aperceptif, lorsqu'elle sera plus ou moins isolée des affections de la sensibilité et non absolument *déterminée* par elles. Le mouvement ainsi considéré comme *sensation*, est un mode simple comme tout autre, et ne renferme rien de plus ; nous ne pourrions donc dériver de cette source aucun ordre de facultés particulières ni d'idées réfléchibles.

Mais si nous avons égard aux conditions primitives qui peuvent constituer le mouvement *perceptible* dans son effet, et *volontaire* dans son principe, nous sommes obligés d'y reconnaître quelque chose de plus que dans une sensation ou dans un mode passif quelconque ; ici, une impression faite sur l'organe est transmise directement ou indirectement au centre ; là, c'est l'*action* du centre qui va tirer l'impression de l'organe qu'elle met en jeu, et qui est employée encore à la recueillir, à la fixer ; de là un sentiment réflexible de

puissance, dans l'effet propre de la détermination motrice, et une perception de mode simultanée dans son résultat organique. Ainsi se trouvent constitués dans cette action (alors seulement complète), un sujet par rapport à un terme, une substance par rapport à son mode et avant tout une cause par rapport à son produit; en un mot, le *phénomène* de conscience, tel qu'il nous apparaît quand nous regardons du dehors au dedans.

Je dis en second lieu que l'aperception personnelle et le premier acte du *vouloir*, dont elle est inséparable, ne peuvent pas plus ressortir d'une impression passive quelconque de la sensibilité, que du mouvement senti le plus complètement *organique*, ou le plus dénué des conditions qui peuvent l'approprier à la puissance volontaire.

Cette assertion paradoxale, sans doute, pour ceux qui considéreraient encore l'affection sensitive dans le degré qui la constitue *animale*, comme absolument indivisible de la *conscience de moi* (et vice versa), a déjà reçu, je pense du moins, quelques probabilités, par les exemples rapportés dans le chapitre précédent. Mais si l'on convenait une fois (et comment le nier lorsque les faits le confirment), que toutes les affections réelles de la sensibilité intérieure ou extérieure, ne sont pas accompagnées de l'aperception personnelle, ou même ne le sont pas également; il faudrait bien distinguer celles qui jouissent éminemment de ce privilège, de celles qui en sont le plus dénuées, et remonter jusqu'aux conditions originelles de ces différences. Or si ces recherches conduisaient à faire voir que les degrés d'aperceptibilité ou de réflexibilité des diverses espèces d'impressions, croissent précisément dans le

rapport des *conditions* de motilité volontaire propres aux organes qui en sont les sièges, ou en raison de l'intervention actuelle de la puissance motrice (et vice versa), ne serait-ce pas là une sorte de démonstration assez directe de la proposition qui précède et en même temps une preuve confirmative du principe qui fait l'objet de ce chapitre, savoir que l'exercice premier du *vouloir*, fondé lui-même sur certaines conditions organiques qui peuvent l'actualiser, est la source réelle du second élément, *formel*, de toutes nos sensations et idées? Mais sans anticiper sur l'analyse des sens qui va suivre, cherchons encore à éclaircir l'*origine* de ce second élément, ou prouvons du moins la nécessité de remonter jusqu'à elle.

(III. — NÉCESSITÉ DE RECONNAITRE LE FONDEMENT ESSENTIEL QU'À DANS CETTE PUISSANCE L'ÉLÉMENT RÉFLECTIBLE DE NOS SENSATIONS COMPLÈTES. FAITS QUI TENDENT À PROUVER CE FONDEMENT).

Le sentiment de *moi* n'est pas différent du fait même de notre existence individuelle ; encore un coup, il n'est pas également inséparable de toutes les modifications de la sensibilité ; il ne forme point avec elles ou dans elles un seul élément indivisible. Dans ce sentiment complet de l'existence, tel que nous l'éprouvons et pouvons actuellement le réfléchir, il entre quelque chose de plus que des modes passagers, quelque chose qui coïncide successivement ou simultanément avec tous, et n'est absolument identifié avec aucun, qui reste le même quand ils changent : tellement, que ce *moi* identique et individuel, dont on affirme les modifications quelconques, ne les devient pas mais les sent, en les

rapportant à ses organes comme sièges directement affectés, ou les perçoit en les rapportant à quelque objet, ou s'aperçoit en elles en se les attribuant comme *sujet ou cause productive*. Le terme unique *sensation* n'est guère propre à marquer ces différences qui pourtant sont très notables.

Ce double rapport d'inhérence et de causalité *objective* ou *personnelle* entre essentiellement dans tous les modes sentis, perçus ou aperçus par le moi ; autrement, la personne n'y est pas, et l'être sensitif peut être dit les devenir. Maintenant, je demande si un tel rapport est *inné*, ou s'il a quelque source, quelque condition originelle assignable ; en d'autres termes, les premières impressions de la sensibilité extérieure sont-elles d'abord perçues comme *effets* de quelque *cause étrangère* connue ou supposée par *anticipation* (1) ? Le moi connaît-il originairement son existence comme *simple vertu sentante*, effectuée par les objets, ou bien s'aperçoit-il comme cause productive de certains modes ou actes ? Enfin ce rapport intime de la cause à l'effet (inséparable de toute *connaissance* quelconque, y compris celle de notre moi) a-t-il son fondement originel dans notre passivité, ou dans l'exercice et le sentiment de notre activité (2) ?

En suivant la première alternative, je ne vois pas comment on peut échapper à la supposition de quelque chose d'inné. Il faudra dire que les premières idées, venues toutes faites du dehors dans un moi préexistant et *inné à lui-même*, y portent le type de leur cause

(1) C'est ce que pense une Ecole célèbre, celle d'Edimbourg et Ad. Smith sur les sens externes.

(2) C'est bien l'un ou l'autre, et je n'y conçois point de milieu.

avec celui de leur objet, ou que ce rapport est une *forme naturelle, inhérente* à la sensibilité qui en *revêt les phénomènes*, etc. ou bien, pour écarter ces difficultés, il faudra faire abstraction de toute idée primitive et réelle de puissance, de force ou cause productive, et tout réduire en nous, comme hors de nous, à une simple succession passive de modes ou d'effets. Ainsi, ou l'on met entièrement de côté les idées réfléchissables, ou l'on déguise leur nature en les confondant avec la matière de nos *sensations*, et leur donnant même origine ; (ici, par exemple, on altère tout à fait le rapport de causalité en mettant le conséquent objectif avant l'antécédent personnel), ou bien lorsqu'on reconnaît expressément la nature de ces idées purement réfléchissables en nous-mêmes, et qu'on les sépare des impressions sensibles ou de leurs résultats immédiats, on nie qu'elles aient une origine quelconque, on les affranchit de toutes conditions, on les réalise hors de l'existence même, ce qui est bien altérer encore d'une autre manière, le rapport dont il s'agit, je ne connais guère en philosophie de doctrine d'*origine* mitoyenne entre ces deux extrêmes (1).

En admettant la seconde alternative, ou plaçant

(1) Quoique Locke et ses disciples fidèles soient les plus rapprochés de ce milieu, ils penchent encore vers l'opinion qui admet quelque chose d'inné : car la réflexion, qu'ils admettent comme une source d'idées, séparée des sens, n'a point elle-même d'origine ni de condition. Aussi n'ont-ils aucun moyen à opposer contre les restrictions que Leibnitz apporte au fameux principe : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, en y ajoutant : *excipe ipsum intellectum*, exception qui détruit le principe, en admettant qu'il peut y avoir originellement dans le *moi*, inné à lui-même, quelque chose d'indépendant d'un exercice quelconque des sens.

dans une activité toute intérieure le fondement de la notion primitive de cause ou puissance (comme celui de toutes les idées réfléchies du même ordre, telles que celles de *substance*, d'identité, etc.), on peut encore réaliser cette activité virtuelle, hors du sentiment de son exercice, en l'affirmant d'un sujet pris *in abstracto* (1), ce qui est bien mettre la copie avant le modèle.

Mais si, ne voulant point s'élever au-dessus de l'ordre des *existants*, on cherche en soi-même l'origine de ce rapport, de ce type exemplaire de toute idée de cause ou de puissance productive que nous étendons nécessairement à tous les phénomènes, et qui fait même partie essentielle des *perceptions* que nous en avons, cette origine s'identifiera dès lors complètement avec le sentiment primitif de notre existence individuelle, dans la conception réfléchible d'une force qui ne devient vivante ou *consciente* d'elle-même, que par son déploiement *actuel* sur un terme approprié, et par l'ensemble des conditions ou moyens qui peuvent servir à préparer et à effectuer ce déploiement. D'où résulte, je crois, assez clairement le but d'utilité des recherches et considérations précédentes sur le fondement originaire de l'*aperception* et du *vouloir*, considérations qui trouveront bientôt un sujet d'application encore plus direct, et serviront de plus en plus à développer le principe que nous avons choisi pour *épigraphe* : *voluntas principium dat* (2).

(1) C'est le point de vue de Leibnitz. Voyez ses *Essais sur l'entendement humain*.

(2) Je trouve dans les *Essais* de Hume sur l'entendement humain (Tome I des *Essais philosop.* 2^e *Essai* page 19. Voyez surtout la note de cette page), un passage qui a trop de rapport

Mais j'ai lieu de craindre encore que des esprits sages, accoutumés peut-être à un langage différent de celui dont je suis obligé de me servir, pour exprimer

avec le principe sur lequel je fonde presque toutes mes analyses pour que je puisse me résoudre à le passer sous silence. Il n'en est pas de plus propre, ce me semble, à faire voir qu'il est utile, nécessaire même de remonter jusqu'au point obscur d'où j'ai cru devoir partir.

Hume paraît avoir bien senti la réalité de ce principe que la notion de pouvoir et de *causalité*, transportée hors de nous, se déduit du sentiment intérieur de notre force propre et de l'empire exercé par la *volonté*, d'abord sur *les organes du corps*, puis, comme il dit, sur les facultés de l'esprit. Mais ce philosophe subtil, qui se complaisait bien plus à rassembler des nuages qu'à chercher à en dissiper quelques-uns, fait tous ses efforts pour affaiblir et anéantir, autant qu'il est en lui, la force de ce principe qui aurait pu lui fournir une issue dans le labyrinthe de doutes sceptiques, où il semble tourner avec tant de plaisir.

« L'influence des volitions sur les organes corporels, dit-il, est un fait d'expérience, *comme toutes les opérations de la nature* » (Oui c'est un fait d'expérience ou d'observation *intérieure* ; mais je nie la *parité*, car je ne puis croire qu'en nous élevant jusqu'aux cieux, ou descendant en nous-mêmes, nous contemptions toujours *également* notre pensée).

« On n'eût jamais pu prévoir ce fait dans *l'énergie de sa cause* ». Prévoir le fait hors de l'existence de la cause, qui n'existe elle-même comme telle que dans la relation à son produit effectif actuel, cela est réellement impossible ; mais la cause ou force productive étant une fois conçue en *action*, ou, ce qui revient au même, existant comme force, *son énergie réelle et radicale* est très clairement aperçue dans l'effet ou l'acte produit, on pourrait même dire *prévue* dans le sentiment expérimental ou le *souvenir* du *pouvoir* ; et c'est précisément cette *énergie* de la cause sentie ou prévue dans son effet intérieur, qui devient, par une suite de développements et d'associations d'idées de différents ordres, le type de toute liaison ou relation d'un fait objectif quelconque, à une cause productive plus ou moins éloignée, essentiellement inconnue comme *première*, mais que nous n'en sommes pas moins forcés de supposer, de *nommer*, etc. (Voyez la 1^{re} section). « Nous sommes condamnés à ignorer éternellement les moyens *efficaces* de la production des mouvements volontaires ; tant s'en faut que

un ordre de notions et de faits à peu près abandonné de nos jours, me suivant depuis longtemps avec une

nous en ayons le sentiment immédiat ». Ici paraît bien à nu toute l'illusion contre laquelle nous avons fait tous nos efforts pour nous prémunir, savoir celle qui confond dans leur source le *sentiment immédiat* avec l'aperception et la réflexion, et l'un et l'autre avec la perception ou représentation des choses hors de nous. Il y a un sentiment immédiat, absolu et général de tous les éléments sensibles unis dans une même combinaison vivante ; il y a une aperception individuelle qui a pour objet distinct (aussi immédiat) l'ensemble des parties obéissantes à la même volonté et pour sujet *un* celui de l'effort (relatif) même, employé à les diriger, à les contracter, les mouvoir ; enfin, il y a une représentation tout à fait objective de ces instruments ou moyens de motilité, telle que se la font les anatomistes qui observent les dispositions, l'ordre et le jeu des divers organes musculaires, etc. Il n'est pas permis de confondre, dans aucun cas, ces trois points de vue distincts sur lesquels s'appuie la science de l'homme ; autrement, on ne s'entend plus. Il est assez évident qu'il n'existe aucun rapport nécessaire entre le sentiment immédiat, qui correspond à la contraction actuelle d'un muscle, et l'aperception de l'*efficacité* réelle d'une force (moi), qui opère le mouvement d'une part, et la connaissance objective des moyens employés de l'autre. C'est comme si je niais la perception réelle des couleurs, fondée sur ce que ne connaissant point le fluide lumineux en lui-même, ni les ébranlements qu'il communique à la rétine, il me serait impossible d'en percevoir les effets : et ici encore le cas est bien moins favorable, car si nous ne connaissons pas la *cause* qui nous fait voir, nous ne connaissons rien de plus clairement (en nous en tenant au fait de conscience) que la *cause* qui fait mouvoir nos organes. Pour que nous puissions avoir en même temps le sentiment intérieur de l'action, et la connaissance objective des moyens qui l'opèrent, il faudrait donc que nous puissions être à la fois *nous* et autres que *nous*.

Mais le sceptique va plus loin : « L'idée de force et de pouvoir, dit-il, en terminant ses argumentations, ne dérive d'aucune conscience intérieure, puisque nous ne sentons réellement aucun *pouvoir* en produisant des mouvements dans nos corps, et en appliquant nos membres à diverses fonctions ». Comment donc sommes-nous avertis, que c'est nous qui mouvons, et qui est-ce qui différencie dans la conscience un acte volontaire d'un mouvement organique, tel que le battement du cœur ? *Hume* rend ici, à mon avis, un hommage réel à la solidité du principe, puisqu'il prend enfin le

certaine méfiance, ne m'arrêtent à la fin et ne disent : Le sentiment de *moi* ne peut être conçu d'aucune manière, séparément des impressions ou modifications actuelles de la sensibilité, c'est donc un élément purement abstrait, qui n'a aucune réalité propre dans notre existence. Pourquoi se donner tant de peine pour le rattacher à des conditions effectives particulières, ou les lui assigner séparément dans l'exercice de quelque fonction, autre que celles qui sont comprises sous le terme général sensibilité ? Je pense avoir été déjà au devant de cette objection ; mais je répondrai encore plus expressément, que, dans mon point de vue, l'aperception de *moi* se fonde toujours sur un acte ou le résultat d'un acte, qui est un mode très réel, et non point un pur concept abstrait. Or, je dis que ce mode a ses conditions propres, différentes de celles de l'affectibilité, qui peut subsister hors de lui, comme lui hors d'elle jusqu'à un certain point. Ecartons, par exemple, toute impression du dehors ; que les yeux soient ouverts dans les ténèbres, que les oreilles soient tendues (*arrigantur*) dans le silence, tous les muscles volontaires contractés dans le repos, etc., et nous aurons, pour ainsi dire, *l'élément personnel pur*, pris dans sa condition proprement efficiente, le rapport du sujet au terme de l'effort. Suspendez, au contraire, toute *action* de la force motrice, ou ce qui revient au même, anéantissez par la pensée tout terme propre ou direct de son déploiement, et la *personne* n'est plus que virtuelle (1), elle ne

parti désespéré de nier le fait même de sentiment, sur lequel il repose. Les *cartésiens* eux-mêmes n'avaient pas osé aller jusque-là ; quoiqu'ils niassent la réalité ou l'efficacité d'une force motrice de l'âme, ils reconnaissaient bien le sentiment d'un pouvoir illusoire, à la vérité, dans leur système.

(1) Nous ignorons complètement ce que sont les forces en elles-

peut pas même être dite *exister* d'aucune manière, puisqu'elle n'est jamais que dans *sa conscience*. Il n'y a point de *temps*, point de chaîne commune d'existence, et pourtant l'impressionnabilité organique s'exerce ; des *affections*, peut-être même quelques images confuses, se succèdent, se remplacent dans les sens externes ou internes. Tel est l'être dont la personnalité n'est pas encore née ; tels nous sommes dans le sommeil et dans tous les états où cette puissance est suspendue ou opprimée. Voilà *l'élément sensitif*.

Maintenant, s'il est vrai que toutes les modifications diverses de l'être qui sent ou aperçoit, correspondent à des circonstances particulières et actuelles du jeu des organes, suivant un rapport quelconque de conditionnalité (fut-ce même d'harmonie préalable), nous devons retrouver, dans les instruments qui servent à effectuer ou à reproduire sans cesse ces deux sortes d'éléments, (les affections sensibles d'une part, et les modes de *l'effort* de l'autre) quelques signes apparents de la diversité et du changement, ou de l'uniformité et de la constance, qui caractérisent respectivement ces modes au dedans de nous-mêmes.

Or, la physiologie nous apprend, d'un côté, que les organes affectibles par des causes diverses d'impressions, externes ou internes, diffèrent singulièrement entre eux, dans les propriétés physiques de consistance, de grosseur ou de ténuité, d'enveloppement ou d'anu-

mêmes ; mais il est impossible de les concevoir actuellement séparées d'un terme quelconque de déploiement, car ce serait supposer des forces *non agissantes*. Aussi, en admettant l'indestructibilité de l'âme ou de la monade centrale, le grand Leibnitz admettait également celle d'une sorte de corps organisé, qui ne faisait que s'envelopper à la mort pour se développer de nouveau.

dation des fibres nerveuses qui concourent à former ces organes ; tandis que les nerfs cérébraux, qui servent spécialement aux fonctions de la motilité volontaire dans divers sens, offrent partout le même aspect et des propriétés apparentes homogènes (1).

Ainsi plus les sens externes sont subordonnés à l'action volontaire et appropriés à l'effort, plus ils conservent aussi de fixité dans les impressions et de constance dans leurs dispositions sensitives. Ils ne sont point, comme les organes internes, susceptibles de ces grandes anomalies ou perturbations de sensibilité, qui ne laisseraient au jugement, aucune prise, aucune forme constante. D'ailleurs, comme un rapport naturel lie ces sens à certaines forces physiques, il était nécessaire qu'ils fussent régis par une puissance qui les maintint ou les proportionnât au ton des agents externes ; autrement, ceux-ci restant les mêmes, chaque variation organique, chaque saillie de la sensibilité aurait anéanti le rapport, et le jugement n'eût jamais pu naître.

On connaît aussi le système de Bonnet qui est à peu près le même : *Nec sunt somnia non docentium sed optantium*, heureux en effet que les espérances nous tiennent lieu de certitude, sur cette douce et consolante idée d'une survivance dont les âmes sensibles ne sauraient jamais se détacher.

(1) Voyez l'*Anatomie physiologique* de Bichat, art. des *nerfs* et des *muscles* qui servent aux deux vies animale et organique. Bonnet a bien pu chercher à expliquer la diversité des sensations d'une même espèce, telle que les odeurs, les couleurs, par la différence des fibres, ou des mouvements de fibres d'un même sens, etc. Mais comment eût-il pu appliquer son hypothèse à ces fonctions multiples et variées dans leurs résultats (quoique *uniformes* dans les *moyens* et *unes* dans le principe efficient) par lesquelles l'individu acquiert dans le toucher *actif*, les idées distinctes de cette prodigieuse variété de formes ? La différence des instruments propres de la sensibilité ou des nerfs purement sensitifs ne fait presque rien dans ce dernier cas.

La faculté de juger (1) ou de percevoir ne commence donc pas indifféremment à un exercice quelconque des sens, elle n'a point, comme on dit, son origine dans la *sensation en général* prise pour toute modification affective (et réduite à la matière); mais, essentiellement renfermée dans les modes actifs de la volonté, elle s'identifie complètement avec l'exercice de cette puissance ou en est le résultat le plus immédiat.

Nous pouvons lire jusqu'à un certain point dans notre organisation les signes sensibles auxquels se rattachent l'identité, l'uniformité, la constance, d'une part; la diversité, la multiplicité et les changements, de l'autre : nous pouvons distinguer ce qui fournit, pour ainsi dire, une *matière*, de ce qui donne une forme, et cela sans avoir besoin d'admettre rien d'inné, rien de mystérieux, rien qui ne puisse être déduit de l'observation de nous-mêmes ou des conditions de notre existence, comme être sentants et pensants.

Nous ne concevons en aucune manière rien d'antérieur à un exercice actuel et quelconque des *sens* (en prenant ce dernier mot dans toute son étendue); mais s'il y a deux modes essentiellement différents de cet exercice, il doit y avoir aussi deux ordres de facultés, et par suite deux ordres assignables de leur dérivation des sens (2).

(1) Toute cette fin manque dans le manuscrit de la bibliothèque de l'Institut. Les premières lignes sont rayées (P. T.).

(2) Toutes les facultés, y compris la *réflexion*, découlent *par le canal des sens* : c'est ce qu'observe Condillac, dans l'extrait raisonné du *Traité des sensations*, où il reproche à Locke d'avoir admis des *facultés innées* à l'âme. Je suis parfaitement de cet avis; *tout découle des sens*, non par un seul et même canal homogène, mais par deux *canaux* opposés dans leur direction, leurs propriétés, comme dans les agents auxquels ils sont soumis; il y a un canal *passif*, pour ainsi dire, comme les *veines*, et un

C'est donc une analyse plus expresse de ceux-ci qui pourra nous faire connaître en détail ces facultés dérivées dont nous devons peut-être d'abord rechercher les principes générateurs. En partant des effets ou des résultats déjà combinés dans l'exercice des sens, nous eussions pu également retrouver ces éléments générateurs, descendre jusqu'à eux par une marche plus véritablement analytique ; mais si, après les avoir signalés dans leurs conditions simples et séparées, nous parvenons à les retrouver encore dans les divers composés qui s'en forment, n'aurons-nous pas atteint plus complètement l'objet d'une analyse réelle ? Si nous sommes mieux placés maintenant pour distinguer, dans chaque produit sensible ou intellectuel, l'espèce de la *matière transformée*, comme les caractères et les moyens de la puissance qui transforme ; la marche seule suivie jusqu'ici ne se trouve-t-elle pas en quelque sorte par là même pleinement justifiée ?

Je dois le dire encore, dans l'objet de cette justification, et en terminant ce long chapitre ; une comparaison attentive de divers systèmes métaphysiques m'a convaincu que toutes les incertitudes, les obscurités,

canal *actif*, comme les *artères*. Or ces deux canaux ne se trouvent point également dans chaque sens externe, ils n'y exercent pas les mêmes fonctions : on n'est donc fondé en aucune manière à dériver d'un sens particulier, tel que l'odorat, par exemple, les facultés ou opérations qui ne peuvent avoir leur source que dans un mode d'exercice spécialement propre à d'autres sens, où les deux canaux et les deux ordres de dérivation coïncident. C'est ainsi qu'en généralisant par abstraction quelques cas très particuliers, qu'on n'a pas pris soin de spécifier dans leurs conditions efficientes, on ramène tout à une seule source hypothétique, et on croit tout exprimer par le terme unique sensation. Les analyses de Condillac et celles de Bonnet surtout me paraissent entachées du vice essentiel que je viens de remarquer.

comme les divergences et oppositions respectives, soit dans le fond, soit dans la forme, tiennent précisément à la manière de concevoir et d'exprimer ce fait premier et radical de conscience, admis par les uns sous le nom de *pensée substantielle*, comme indépendant de tout exercice des sens, et antérieur à eux ; identifié par les autres sous le terme unique *sensation*, avec toute affection quelconque de la sensibilité, dont ils le supposent indivisible ; distingué encore nominalemeut par d'autres philosophes, mais admis sans condition et comme une donnée première hors de laquelle il n'est jamais permis de remonter ; en un mot, presque toujours supposé là où il n'est pas, et méconnu où il est, ignoré dans son origine, ses conditions et ses signes, sans que le point de vue, où l'on se place, permette de les chercher ailleurs que dans un ordre de choses surnaturel et imaginaire, ou dans le fait même de la sensation et de l'idée toute faite, ce qui revient à en exclure l'origine.

Frappé de l'extrême diversité de conséquences et de résultats adoptés et soutenus avec des forces presque égales, par d'excellents esprits ; ramenant toutes ces oppositions au premier point de départ, je me suis dit qu'il fallait, ou entourer ce point obscur de nouvelles lumières, s'il était possible ; circonscrire les limites incertaines et trop vaguement posées du *fait de conscience* ; ou renoncer à trouver les véritables éléments constitutifs de l'intelligence humaine, et en profitant avec reconnaissance de tant de belles découvertes faites de nos jours, dans la science de *l'emploi et de l'objet de nos facultés*, renoncer à avoir encore une science de ces facultés mêmes (Voyez la division psychologique de Bacon).

Si je ne puis me flatter d'avoir complètement réussi dans une tentative aussi difficile, et qui sera jugée peut-être trop téméraire, il me suffira d'avoir tourné de ce côté des yeux plus clairvoyants que les miens ; d'avoir fait naître quelques doutes, dont l'éclaircissement me paraît nécessaire pour étendre encore la sphère de cette science, la plus importante de toutes, qui a l'homme entier pour objet.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME III

	Pages
INTRODUCTION DE L'ÉDITEUR.	
<i>Note sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques.</i>	I
<i>Mémoire sur la Décomposition de la pensée :</i>	
I. Notice historique et bibliographique	XI
II. Plan général du mémoire	XXIII
III. La méthode	XXXVI
IV. Quelles sont les facultés élémentaires de la pensée ?	LIV
V. D'une analyse des sens, considérée sous le rapport d'origine et de dérivation de deux ordres de facultés élémentaires et d'idées élémentaires	LXXIII
VI. D'une analyse des facultés humaines considérées dans leur exercice général	CI
<i>Mémoire de l'Académie de Berlin.</i>	CXXIII
<i>Mémoire de Copenhague.</i>	CXXXIV
<hr style="width: 20%; margin: 10px auto;"/>	
MÉMOIRE SUR LES RAPPORTS DE L'IDÉOLOGIE ET DES MATHÉMATIQUES	I
DE LA DÉCOMPOSITION DE LA PENSÉE.	27
Note de l'auteur.	28
 PREMIÈRE PARTIE. — <i>Comment on doit décomposer la pensée.</i>	
INTRODUCTION. — § I	29
§ 2. Considérations générales sur l'application du principe de <i>causalité</i> dans la physique générale et le sens qu'y prennent les termes <i>forces, facultés</i> , etc.	45

	Pages
§ 3. Des notions générales de <i>facultés</i> dans la physiologie en particulier.	57
§ 4. Vues sur l'application de la physiologie à l'analyse des facultés humaines, et de son alliance plus particulière avec certains systèmes de philosophie. Fondement de diverses méthodes d'analyse <i>idéologiques</i> et <i>métaphysiques</i>	67
§ 5. <i>De l'analyse des facultés humaines dans divers systèmes de philosophie. Projet d'une méthode particulière de décomposition :</i>	
I. Analyse idéologique de Condillac.	86
II. Fondement d'une analyse de décomposition. Doctrine de Locke	103
III. Fondements d'une analyse métaphysique. Points de vue de Descartes, de Leibnitz et de Kant.	113
IV. Projet d'une nouvelle analyse de décomposition.	124
Note relative à la page 85	135
Note relative à la page 128	138
 SECONDE PARTIE. — <i>Quelles sont les facultés élémentaires de la pensée ?</i>	
PREMIÈRE SECTION. — Base fondamentale d'une division des facultés humaines, de la sensibilité affective et de la motilité volontaire	
	141
<i>Chapitre premier.</i> — De l'affection simple, ou d'une existence purement affective, de ses conditions apparentes dans le physique et de ses signes dans le moral.	
§ 1. Comment nous concevons une simple capacité d'affections sans personnalité	142
§ 2. Vues de quelques philosophes qui ont distingué, sous différents titres, des affections simples sans personnalité.	150
§ 3. Mêmes distinctions établies par les physiologistes.	154
§ 4. Doutes sur l'analyse physiologique de la sensation	156

§ 5. Divers signes auxquels nous pouvons reconnaître un état purement affectif.	162
---	-----

<i>Chapitre II.</i> — De la motilité volontaire et de la puissance d'effort. Premiers signes qui manifestent une volonté. Conditions et moyens de son exercice. Hypothèses et recherches sur l'origine de la personnalité, premières sensations composées. Division fondamentale des sens.	177
--	-----

§ 1. Accord de plusieurs philosophes dans l'énoncé du principe qui fait résider le <i>moi</i> dans la volonté.	180
--	-----

§ 2. Hypothèses métaphysiques sur la volonté et la puissance de mouvoir	183
---	-----

§ 3. D'une analyse physiologique de la motilité.	197
--	-----

ERRATA

- Page VIII, ligne 11, *lire* : achoppement.
— XLIV, — 8, *lire* : Willis.
— LIII, — 20, *lire* : tact intérieur.
— LXXII, — 21, *lire* : conscience, *au lieu de* raison.
— CXX, — 1, *lire* : on, *au lieu de* ou.
— CXXVI, en note, *lire* : fonds.
— 125, en note, la lettre A désigne la copie de Genève
— 152, ligne 17, *lire* : de l'âme.
— 176, — 2, *lire* : soutient *au lieu de* contient.
— 181, — 28, *lire* : *ce* vouloir.
— 186, *lire* : 2^o *au lieu de* 1^o et 3^o *au lieu de* 2^o.
-

42

1373 S - 4





Maine de Biran

B

2322

Oeuvres de Maine de
Biran

.A3 .

T5

vol.3

